سنت سے استنباطِ مسائل میں فقہاء کے اسالیب

تقابلی و تجزیاتی مطالعہ

تحقیقی مقالہ برائے پی ایچ ڈی علومِ اسلامیہ

۱۴۳۲ھ / ۲۰۱۱ء

مقالہ نگار

محمد امجد (رول نمبر ۱۰-۰۶)

نگران مقالہ

ڈاکٹر ثمر فاطمہ

پروفیسر

تحقیقی مقام

ادارہ علومِ اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور

پیش کردہ: جون ۲۰۱۱ء

بسم الله الرحمن الرحيم

DEPARTMENT OF ISLAMIC STUDIES
UNIVERSITY OF THE PUNJAB
Quaid-i-Azam Campus, Lahore
E-mail: chairman@is.pu.edu.pk

Ref. No. D/661/i.s. *Dated.* 3.6.2011

To Whom It May Concern:

It is certified that Mr. Muhammad Amjad S/o Muhammad Anwar is a regular student in Department of Islamic Studies and he has completed his thesis titled: "سنت سے استنباط مسائل میں فقہاء کے اسالیب۔۔۔تقابلی و تجزیاتی مطالعہ"

under my supervision for the award of Ph.D. Degree. Mr. Muhammad Amjad is eligible for submission of thesis under the Rules & Regulation of the Department as well as of the University regarding Ph.D. The material used by him is original and he has shown creativeness in his work. The thesis represents five years work done by the candidate.

Supervisor
Prof. Dr. Samar Fatima
Ex-Dean of Department of Islamic Studies,

DECLARATION CERTIFICATE

This thesis which is being submitted for the degree of Ph.D. in the University of the Punjab does not contain any material which has been submitted for the award of Ph.D. degree in any University and, to the best of my knowledge and belief, neither does this thesis contain any material published or written previously by another person, except when due reference is made to the source in the text of the Thesis.

Muhammad Amjad
Ph.D. Scholar
Deptt. Of Islamic Studies,

انتساب

انتساب!

محترم والد صاحب کے نام!

جن کی شخصیت نے میری ذات پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔

محترم اساتذہ کرام کے نام!

جن کی تعلیم و تربیت اور راہنمائی کی بدولت میں اس تحقیقی کام کو

پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں کامیاب ہوا۔

کلماتِ تشکر و امتنان

کلماتِ تشکر و امتنان

اللہ عزوجل کا لاکھ لاکھ شکر و احسان ہے کہ اس نے مجھے سنت و حدیث سے متعلقہ اس اہم موضوع پر قلم اٹھانے کی توفیق عطا فرمائی اور تحقیقی کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کی ہمت مرحمت فرمائی۔ تحقیق و جستجو کے اس طویل اور کٹھن سفر میں میرے والدین، اساتذہ کرام، رفقائے کار اور احباب کی خصوصی دعائیں، قیمتی مشورے عملی تعاون میرے شامل حال رہا۔ اللہ تعالیٰ ان سب حضرات کو اجرِ عظیم عطا فرمائے۔ میں ان تمام حضرات کے لیے سراپا سپاس ہوں۔

نبی کریمؐ کا ارشادِ گرامی ہے کہ جو کوئی خدا کے بندوں کا شکریہ ادا نہیں کرتا وہ گویا خدا کا شکر ادا نہیں کرتا۔ مجھے اپنے اس تحقیقی مقالہ میں بہت سے افراد کا تعاون حاصل رہا جن کا میں شکر گزار ہوں سب سے پہلے میں اپنی نگران مقالہ محترمہ ڈاکٹر ثمر فاطمہ مسعود کا شکر گزار ہوں کہ جنھوں نے اپنی بے پناہ مصروفیات کے باوجود خاکہ بنانے اور مقالہ تحریر کرنے کے بارے میں مجھے اپنے قیمتی مشوروں سے نوازا، مجھے اعتراف ہے کہ اگر ان کا تعاون نہ ہوتا تو مقالے کی تیاری کے تمام مراحل اور معیارِ تحقیق کو برقرار رکھنا میرے لیے مشکل ہوتا۔

محترم استاد ڈاکٹر سعد صدیقی کا خصوصی طور پر شکر گزار ہوں کہ مقالہ کا عنوان منتخب کرنے میں میری راہنمائی فرمائی اور اس کے علاوہ بھی گاہے بگاہے مقالہ کے بارے میں اپنی قیمتی تجاویز سے نوازتے رہے اور قدم بقدم راہنمائی کا فریضہ سر انجام دیتے رہے۔

سوسائٹی فار ایجوکیشنل ریسرچ (SER) کے ڈائریکٹر مولوی جہانگیر محمود خصوصی شکریہ کے مستحق ہیں کیونکہ نہ صرف مجھے ان کی ذاتی لائبریری سے استفادہ کا موقع ملا بلکہ انھوں نے مقالہ کی تیاری کے عمل میں ہمیشہ میری ڈھارس بندھائی اور عملی طور پر جو کچھ ممکن ہوا، اس میں میری معاونت فرمائی۔

اپنی اہلیہ کا بھی بہت بہت شکریہ ادا کرتا ہوں کہ جنھوں نے مجھے گھر میں ایسا ماحول مہیا کیا اور میری ضروریاتِ زندگی کا اس طرح خیال رکھا کہ تحقیق کا یہ عمل پایۂ تکمیل تک پہنچا دینا میرے لیے آسان ہوا۔

آخر میں اپنے رب کے حضور دعا گو ہوں کہ وہ اس کام کو خیر تک پہنچانے میں حامی و ناصر ہوتے ہوئے اس تحقیقی کاوش کو طلبہ و جویان علم کے لیے ذریعۂ آسانی بنائے اور راقم کو اس کا نیک بدلہ عنایت فرمائے۔ آمین

طالب دعا

محمد امجد

مقدمہ

مقدمہ

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، وصلوات الله وتسليمه على نبيه الامين، الذى حمل وحيه، اداه الينا كاملا، مبينا، لاعوج فيه، فعلمنا به من الجهالة، وهدانا به من الضلالة، وجمعنا به بعد الفرقة، وجعل لنا فى الدنيا والآخرة مكانا لا تنكره الامم

اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی ہدایت کے لیے اپنا کلام قرآن کی شکل میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا اور قیامت تک اس پر عمل کرنے کا مکلف بنایا۔

قرآنِ کریم کی تشریح و توضیح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اقوال و افعال اور سکوتی تائیدات سے فرمائی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے انھی اقوال و افعال اور سکوتی تائیدات کے مجموعہ کو احادیث اور سنت کہتے ہیں اور کبھی قول صحابیؓ یا فعل صحابیؓ کو بھی سنت کہتے ہیں۔

سنت کے حجت اور ماخذ قانون ہونے پر پوری امت کا اجماع ہے اور سنت کا یہ مقام صدیوں سے مسلم اور غیر متنازعہ رہا ہے۔ اگرچہ فقہی آراء کے بارے میں مسلمانوں میں اختلاف رہا ہے لیکن قرآن و سنت کی حجیت کا کبھی انکار نہیں کیا گیا۔ چند ایسے متفرق افراد کی آراء سے قطع نظر جنھوں نے اپنے آپ کو مسلمانوں کے اجتماعی دھارے سے خود علیحدہ کر لیا یہ صورت حال اب تک برقرار ہے لیکن کچھ عرصہ سے کچھ ایسے گروہ سامنے آرہے ہیں جو حجیت سنت کو مشکوک بنانے کے لیے بھرپور کوشش کر رہے ہیں۔

سنت کا فقہ اسلامی سے بڑا گہرا تعلق ہے اور فقہاء نے استنباط مسائل میں قرآن و سنت کو ہی اولین ترجیح دی ہے۔

فقہ اسلامی کے مآخذ کو ہم دو قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

(۱) بنیادی مآخذ (۲) ثانوی مآخذ

سنت ایک بنیادی ماخذ ہے جیسا کہ قرآن بھی بنیادی ماخذ ہے۔

فقہ اسلامی کی عمارت ان ہی مآخذ پر کھڑی کی گئی ہے۔ فقہاء نے ان ماخذ سے بہت سی کلیات و جزئیات کو مستنبط کر کے امت کے آگے پیش کیا ہے۔ اس استنباط کے عمل میں فقہاء کے پیش نظر کچھ مخصوص اصولی قواعد ہوتے تھے۔ اصولی قواعد سے مراد وہ بنیادی قواعد ہیں جنھیں مسائل کے استنباط کے وقت ایک مجتہد مدنظر رکھتا ہے اور انھی قواعد پر وہ اپنے مسلک کی تعمیر کرتا ہے اور مجتہد جب کوئی مسئلہ مستنبط کرتا ہے تو اس کا یہ استنباط انھی قواعد کا ثمرہ اور نتیجہ ہوتا ہے۔

اگرچہ اکثر اصولی قواعد فقہاء میں خصوصاً امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ چاروں میں مشترک ہیں تاہم پھر بھی بہت سے مقامات پر ان میں اختلاف ہے۔ زیرِ نظر عنوان کے تحت فقہاء کے ان مناہج و اسالیب اور اصولی قواعد کا جائزہ لینا مقصود ہے جو کہ سنت سے استنباط مسائل میں ان کے پیش نظر تھے۔

زیرِ نظر تحقیقی مقالہ میں صرف ائمہ اربعہ کے اصولی قواعد کا جائزہ نہیں لیا گیا بلکہ امام جعفر صادقؒ جو کہ شیعہ امامیہ کے فقہی مسلک میں امام ہیں اور فقہ جعفریہ انھی کی طرف منسوب ہے، سنت سے استنباط مسائل کے عمل میں ان کے اور ان

کے متبعین کے پیش نظر جو اصول و قواعد تھے، ان کو بھی زیر بحث بنایا گیا ہے۔

جہاں تک اس موضوع پر سابقہ کام کے جائزہ کا تعلق ہے تو عرض ہے کہ اصول فقہ پر لا تعداد کتب لکھی جا چکی ہیں مگر عام طور پر یہ کتب الگ الگ اپنے اپنے فقہی مسائل کے دائرہ میں رہ کر لکھی گئی ہیں دورِ جدید میں بہت سے فقہاء نے اجتماعی اجتہاد کی ضرورت کے پیش نظر ائمہ اربعہ کے اصولوں کو جمع کر کے اصول الفقہ المقارن کے نام سے کئی کتب لکھی ہیں مگر ان کتب میں اجمالی طور پر تمام ابحاث کو لیا گیا ہے لہٰذا خاص سنت سے استنباط مسائل میں جو اصول فقہاء کے پیش نظر تھے ان پر تفصیلی، تحقیقی اور تقابلی جائزہ کی ضرورت ہے۔

موضوع کی ضرورت و اہمیت اور فوائد

اجتہاد کے عمل میں انسان اپنے علم کے ساتھ عقل و ذہانت اور غور و فکر کی صلاحیتوں کو بھی بروئے کار لاتا ہے۔ اس لیے اجتہادی عمل میں اہل علم کا اختلاف ایک فطری امر ہے خود صحابہؓ کرام میں بھی بعض مسائل پر اختلاف رائے پیدا ہوا اور فقہاء میں بھی اختلاف رائے واقع ہوا اس لیے ایک ایک مسئلہ میں کئی آراء سامنے آئیں مگر ہر رائے کسی نہ کسی دلیل پر مبنی ہے۔

فقہاء کی ان اختلافی آراء اور ان کے دلائل یا اسالیب اجتہاد کا مطالعہ ایک دلچسپ موضوع بھی ہے اور بہت فائدہ مند بھی ہے۔ فقہاء کے اسالیب کے عمومی مطالعہ کے ساتھ ساتھ اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ ان اسالیب کے مختلف پہلوؤں میں سے ہر ہر پہلو کے بارے میں جامعیت کے ساتھ تحقیقی کام کیا جائے اور مختلف مذہبی آراء کو پابندی سے واضح کیا جائے کسی متعین فقہی مذہب پر اکتفا نہ کیا جائے اور راجح رائے کو ترجیح کے دلائل بیان کرنے کے ساتھ ترجیح دی جائے۔

زیر نظر موضوع پر تحقیق کے چند فوائد درج ذیل ہیں:

۱۔ زیر نظر موضوع پر کام کرنے سے ایک فائدہ یہ ہوگا کہ ہمیں استنباط مسائل میں فقہاء کے اسالیب کا پتا چلے گا جن کے مطالعہ سے دور حاضر میں مجتہدین حضرات کی فقہی بصیرت میں اضافہ ہوگا اور عامۃ المسلمین کے دلوں میں فقہاء پر اعتماد پختہ ہوگا۔

۲۔ کتاب و سنت کی نصوص کی تعداد تو محدود ہے مگر انسان کو پیش آنے والے مسائل لامحدود اور نت نئے ہیں خصوصاً عصر حاضر کی روز افزوں ترقی نے بہت سے سوالات پیدا کر دیے ہیں جن کا جواب قرآن و سنت سے تلاش کرنا ضروری ہے اور سوالات کا جواب اسی وقت تلاش کیا جا سکتا ہے جب ان اصولوں کو مدنظر رکھا جائے جن کو فقہاء نے اختیار کیا تھا۔

۳۔ زیر نظر موضوع پر کام کرنا مملکت اسلامیہ میں نفاذ شریعت کے عمل میں بھی مدد و معاون ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ نفاذِ شریعت کی راہ میں حائل ہونے والے مسائل کو ان اصولوں کو استعمال کرتے ہوئے قرآن و سنت کے ذریعے حل کیا جا سکتا ہے۔

۴۔ عصر حاضر میں یہود و نصاریٰ کے زیر اثر بہت سی ایسی تحریکات اور فرقے وجود میں آچکے ہیں جو حدیث اور سنت کا انکار کرتے ہیں یا کم از کم اس کی اہمیت کو کم کرنا چاہتے ہیں لہٰذا زیر نظر موضوع پر کام کرنے سے سنت کی اہمیت و حیثیت کو مزید اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جس کی وجہ سے انکار حدیث کے اثرات کمزور ہوں گے۔

۵۔ مفتی حضرات کو بھی زیر نظر موضوع سے فائدہ ہو سکتا ہے کیونکہ فقہاء کے اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے قرآن و سنت سے بہت سے استفتاءات کا جواب ڈھونڈا جا سکتا ہے۔

۶۔ عصر حاضر میں تقابلی جائزہ ایک مقبول اور اہم ترین منہج بن گیا ہے اور اصول فقہ اور فقہ اسلامی میں بھی اس کو اختیار کیا جا رہا ہے اور اس تقابلی جائزہ کے ذریعہ ایک متفقہ اور زیادہ وسیع فقہ کی عملی تشکیل کے سلسلے میں جدوجہد کی جا رہی ہے لہٰذا اس سلسلے میں بھی زیر نظر موضوع پر کیے گئے کام سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

۷۔ فقہاء میں اختلاف مسائل کی وجہ سے بعض لوگ فقہاء کے بارے میں غلط فہمی کا شکار ہیں، زیر نظر مقالہ سے اس کا ازالہ ہوگا اور یہ بات واضح ہو جائے گی کہ فقہاء میں اختلاف کی بنیاد تعصب اور خواہش نفس نہیں ہے بلکہ اس کی بنیاد ان کے اسالیب میں اختلاف ہے اور اسالیب کا اختلاف دلائل پر مبنی ہے۔

مقاصدِ تحقیق

زیر نظر موضوع پر تحقیق کے مندرجہ ذیل مقاصد ہیں:

۱۔ اصول فقہ کے ایک ایسے پہلو پر تحقیقی نظر ڈالنا جس پر مطلوبہ معیار کی تفصیلی تحقیق نہیں کی گئی۔

۲۔ حالات و زمانہ کی ضروریات کے پیش نظر تمام فقہی مسالک سے استفادہ کے لیے راہ ہموار کرنا۔

۳۔ موجودہ عصری مسائل بھی سنت کی روشنی میں حل کیے جا سکتے ہیں۔ اس حل کے لیے جن اصولوں کی ضرورت ہے ان کا تحقیقی اور تجزیاتی جائزہ لینا مقصود ہے۔

۴۔ حدیث اور سنت کی اہمیت کو ختم کرنے والے افکار و نظریات کا مقابلہ کرنا۔

۵۔ فقہ کے طالب علموں اور محققین کی سہولت کے پیش نظر فقہاء کے اسالیب کو یکجا جمع کرنا۔

منہج تحقیق

۱۔ موضوع کے بارے میں تمام مسالک سے متعلقہ مستند اور بنیادی کتب سے مواد حاصل کر کے اس کا تجزیہ و تقابل کیا گیا ہے۔

۲۔ دوران تحقیق کسی بھی قسم کے ذاتی رجحان اور ذاتی مسلک سے بچتے ہوئے تحقیقی اور غیر جانب دارانہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔

۳۔ ہر اہم بحث کے آخر میں حاصل کلام کو مختلف نکات کی شکل میں پیش کر کے نتائج اخذ کیے گئے ہیں۔

۴۔ علمی سرقہ سے حد درجہ احتیاط کرتے ہوئے تحقیق کے جملہ اصول وضوابط کی پابندی کی گئی ہے۔

۵۔ دوران تحقیق جس کتاب کا حوالہ اس مقالہ میں پہلی دفعہ دیا گیا ہے تو کتاب کے نام کے ساتھ مصنف کا نام بھی ذکر کیا گیا ہے۔ البتہ بقیہ مواضع پر صرف کتاب کا نام اور جلد وصفحہ ذکر کیا گیا ہے۔

۶۔ مشکل اور غیر معروف اصطلاحات کی تعریف حاشیہ میں دی گئی ہے۔

۷۔ عربی عبارات کے ترجمہ کا التزام ہر جگہ نہیں کیا گیا البتہ اگر کہیں عبارت پیچیدہ تھی تو اس کا ترجمہ کیا گیا ہے۔

۸۔ راقم نے اپنے اس تحقیقی مقالہ کو تحقیق کے جدید اصول وضوابط کے مطابق لکھنے کی سعی کی ہے۔ ہر جگہ یہ خیال رکھا ہے کہ کسی قسم کی تحقیقی کجی نہ ہو۔ تاہم اگر کوئی بات اچھی لگی تو وہ محض اللہ کے فضل وکرم سے ہے اور اگر کہیں کوئی بات طبیعت پر گراں گزرے تو اسے راقم کی کم مائیگی اور علمی بصیرت کی کمی پر محمول کیا جائے۔

تحقیقی کام کا تعارف

مقالہ ہذا چھ ابواب پر مشتمل ہے اور ہر باب چند فصول پر مبنی ہے۔ باب اول تین فصول پر مبنی ہے: پہلی فصل میں مختلف طبقہ ہائے فکر کے نزدیک سنت کی تعریف اور مختلف جہات سے سنت کی اقسام بیان کی گئی ہیں۔ دوسری فصل کا موضوع سنت کی حجیت ہے اور قرآن وحدیث اور صحابہؓ کے اقوال کی روشنی میں حجیت سنت پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ تیسری فصل میں خصوصی طور پر فقہاء کی نظر میں سنت کی اہمیت وحجیت کو واضح کیا گیا ہے۔

باب دوم دو فصلوں پر مشتمل ہے: پہلی فصل میں فقہاء خمسہ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام جعفر صادقؒ کے مختصر حالات زندگی اور مذکورہ فقہاء کے علمی وفقہی امتیازات کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ دوسری فصل میں فقہی مسائل میں اختلاف کے اسباب وعلل پر تفصیلی بحث کی گئی ہے تاکہ اس بات کو واضح کیا جائے کہ فقہاء کے اختلافات خالص علمی بنیادوں پر قائم ہیں نہ کہ خواہشات وتعصب پر مبنی ہیں۔

باب سوم جو کہ خبر متواتر اور خبر واحد سے استدلال میں فقہاء کے اسالیب کے بارے میں ہے، چار فصول پر مشتمل ہے۔ پہلی فصل میں خبر متواتر کو موضوع بنایا گیا ہے۔ دوسری فصل میں خبر واحد کی تعریف وحجیت اور خبر واحد سے استدلال میں فقہاء کی شرائط کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ تیسری فصل میں حدیث مرسل کی حجیت میں فقہاء کے اختلاف کے بارے میں بحث کی گئی ہے۔ چوتھی فصل کا عنوان ہے راوی کا اپنی روایت سے انکار کرنا یا راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا۔

سنت کی تین جہات: قول، فعل اور تقریر میں سے مؤخر الذکر جہات فعل اور تقریر کے بارے میں چوتھے باب میں بحث کی گئی ہے۔ یہ باب دو فصلوں پر مشتمل ہے۔ پہلی فصل میں فعل نبوی ﷺ کو موضوع بنایا گیا ہے اور دوسری فصل میں تقریر نبوی کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔

فقہاء کے درمیان اختلاف مسائل کا ایک بڑا سبب تعارضِ سنن ہے۔ لہٰذا پانچویں باب میں سنن کے درمیان

تعارض کی حقیقت اور اس تعارض کو دور کرنے میں فقہاء کا اسلوب بیان کیا گیا ہے۔ یہ باب چار فصول پر مشتمل ہے۔ پہلی فصل میں تعارض کا مفہوم، شرائط اور اسباب بیان کیے گئے ہیں۔ سنن میں تعارض دور کرنے کے چونکہ فقہاء کے نزدیک تین مناہج ہیں۔ نسخ، جمع اور ترجیح لہذا اگلی تینوں فصلوں میں ان مناہج کو بالترتیب مفصل انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

سنت سے استنباط مسائل میں اختلاف اسالیب چونکہ براہ راست فقہی مسائل پر اثر انداز ہوتے ہیں لہذا چھٹے اور آخری باب میں فقہ العبادات سے متعلق تمیں اہم مسائل لے کر ان مسائل میں فقہی اختلاف کو ذکر کر کے اس بات کا مطالعہ کیا گیا ہے کہ ان مسائل میں اختلاف کن کن اصول وقواعد پر مبنی ہے۔

آخر میں اپنے رب کے حضور دعا گو ہوں کہ وہ اس کام کو خیر تک پہنچانے میں حامی و ناصر ہوتے ہوئے اس تحقیقی مقالہ کو جویان علم کے لیے ذریعۂ خیر بنائے اور راقم کو اس کا نیک بدلہ عطا فرمائے آمین۔

طالب دعا

محمد امجد

فہرست عنوانات

فہرست مضامین

باب اوّل

سنت......مفہوم و حجیت

فصل اوّل:

سنت......مفہوم و اقسام

فصل دوم:

سنت......حجیت و اہمیت

فصل سوم:

سنت، فقہاء کی نظر میں

فصل اول

سنت ...... مفہوم و اقسام

اللہ تعالیٰ نے دینِ اسلام کو نہ صرف انسانیت کے لیے پسند فرمایا ہے بلکہ قیامت تک کے لیے اس کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے۔

﴿اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّکۡرَ وَ اِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوۡنَ﴾[1]

اللہ تعالیٰ نے اپنے اس وعدہ کی تکمیل فرمائی اور دین کی حفاظت اس طرح فرمائی کہ آج یہ ہمارے پاس صحیح و سالم شکل میں موجود ہے۔ قرآن اور سنت دین کے اولین مآخذ و مصادر ہیں۔ قرآن کی اللہ تعالیٰ نے حفاظت اس طرح فرمائی کہ اس کو یاد کرنے کے لیے آسان کر دیا اور اُمت کے افراد کے صدور میں اس کو محفوظ کر دیا جو اس کو لفظ بلفظ نقل کرتے چلے آ رہے ہیں۔ قرآن آج ہمارے پاس ایسی محفوظ شکل میں موجود ہے کہ اس کے ایک حرف میں بھی کوئی تغیر و تبدیلی رونما نہیں ہوئی اور اس بات کا اعتراف کرنے پر وہ طبقہ بھی مجبور ہے جو اسلام کے خلاف شکوک و شبہات پیدا کرنے کو اپنا فریضہ سمجھتا ہے۔

سنت جو کہ تشریع اسلامی کا مآخذ ثانی ہے اس کی حفاظت کے لیے اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرامؓ اور فقہاء و محدثین کی جماعت سے کام لیا جنھوں نے نہ صرف احادیث و سنن کے مجموعہ کو زبانی یاد رکھا بلکہ اس کو تحریری شکل میں محفوظ کرنے کے ساتھ ساتھ محسوس عملی زندگی کے ذریعے بھی اس کی حفاظت فرمائی۔ آج جیسے قرآن کے بارے میں قطعی طور پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ وہ اکمل و اتم صورت میں محفوظ ہے اسی طرح سنت کے بارے میں بھی یقینی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ وہ محفوظ ہے اور اس کی حفاظت کا بندوبست خود اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

قرآن اور سنت ایک دوسرے الگ نہیں ہیں بلکہ یہ ایک ہی منبع سے نکلنے والے دو چشمے ہیں، قرآن وحی جلی ہے اور حدیث وحی خفی۔ قرآن کے الفاظ اور مفہوم دونوں اللہ کی جانب سے ہیں جبکہ احادیث کا مفہوم اللہ کی جانب سے ہے اور الفاظ حضور اکرمؐ کے ہیں۔ قرآنِ کریم اصول و کلیات پر مشتمل ہے اور اس میں احکام و شرائع کو اجمالاً ذکر کیا گیا ہے۔ عقل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ان مجمل احکام و شرائع کی توضیح و تشریح کی جائے تا کہ انسانی زندگی میں قرآنی تعلیمات پر عمل پیرا ہوا جا سکے اور یہ بات بدیہی ہے کہ ان احکام و شرائع کی تشریح اس ذات سے بڑھ کر کون کر سکتا ہے جس پر خود قرآن نازل ہوا ہے اور اسی ذات کے اقوال و افعال کا مجموعہ سنت کہلاتا ہے۔ قرآن مجید کو سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کے لیے سنت کو سمجھنا لازمی ہے۔ جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ سنت سے بے اعتنائی برت کر قرآن پر عمل کیا جا سکتا ہے وہ سراسر گمراہی میں مبتلا ہے۔

۱۔ الحجر ۱۵:۹

الدکتور مصطفیٰ السباعی لکھتے ہیں:

" ومصادر التشريع الإسلامی معروفة لدى المسلمين موثوقة محفوظة، ولا شک فی ان السنة المطهرة، وهی ثانية هذه المصادر، اوسعها فروعا، واحفلها نظما، وارحبها صدرا، اذ كان كتاب الله الكريم متضمنا للقواعد العامة فی التشريع وللاحكام الكلية فی الغالب، مما جعله خالدا خلود الحق، بيدان السنة الكريمة عنيت بشرح هذه القواعد، وتثبيت تلک النظم، وتفريع الجزئيات على الكليات، مما يعرفه كل من درس السنة دراسة وافية."[1]

لفظِ سنت کی لغوی تحقیق

سنت کا لفظ "سَنَّ" فعل سے مصدر ہے اور اس کی جمع سنن ہے۔ لفظ سنت جن معانی میں استعمال ہوتا ہے ان میں چہرہ، صورت، طبیعت، راستہ، سیرت اور طریقہ کے معانی شامل ہیں۔ کسی بھی مخروطی چہرے والے کو مسنون الوجہ کہا جاتا ہے۔[2]

یہاں جس معنی سے بحث مطلوب ہے وہ سیرت اور طریقہ ہے۔ ابن فارس لکھتے ہیں:

" السين والنون اصل واحد مطرد، وهو جريان الشيئ واطراده فی سهولة، والاصل فی قولهم: سننت الماء على وجهي اسنه سنا اذا أرسلته ارسالا ثم اشتق منه رجل مسنون الوجه...... ومما اشتق منه السنة، وهی السيرة."[3]

لسان العرب میں مذکور ہے:

" وكل من ابتدأ امرا عمل به قوم بعده قيل: هو الذی سنه."[4]

جو شخص بھی پہلے پہل کوئی کام کرے اور اس کے بعد کوئی قوم اس پر عمل کرے، اس کو سنت کہا جاتا ہے۔

اس معنی پر لغوی استشہاد کے طور پر نصیب شاعر کا ایک شعر ذکر کرتے ہیں۔

كاني سننت الحب اول عاشق

من الناس اذ احببت من بينهم وحدی.[5]

میں نے پہلا عاشق ہونے کے اعتبار سے محبت کی سنت (طریقہ) ایجاد کی کیونکہ تمام لوگوں میں سے صرف میں نے ہی محبت کی راہ اختیار کی۔

درج بالا عبارات سے یہ بات تو طے ہوگئی کہ سنت سیرت اور طریقہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے لیکن اس بات میں اہلِ لغت کا اختلاف ہے کہ سنت کا لفظ جب مطلقاً ذکر کیا جائے تو اس سے صرف اچھا طریقہ مراد ہوتا ہے یا اچھا اور برا کوئی سا بھی طریقہ مراد ہوتا ہے۔ اکثر اہل لغت مؤخر الذکر قول کو اپناتے ہیں اور لفظ سنت کو مطلقاً طریقہ کے معنی میں

۱۔ الدکتور مصطفی السباعی، السنة و مكانتها فی التشريع الاسلامی، ص۱۲

۲۔ جمال الدین، ابن منظور افریقی، لسان العرب،۲۱۲۳/۳

۳۔ ابو الحسین احمد بن فارس،معجم مقاییس اللغة،۶۱،۶۰/۳

۴۔ لسان العرب،۲۱۲۴/۳

۵۔ لسان العرب،۲۱۲۴/۳

استعمال کرتے ہیں خواہ وہ اچھا ہو یا برا ہو۔

درج ذیل حدیث بھی اسی مفہوم کی تائید کرتی ہے۔

"من سن فی الإسلام سنة حسنة؛ فله اجرها، و اجر من عمل بها بعده، من غیر ان ینقص من اجورهم شیئ، ومن سن فی الإسلام سنة سیئة؛ کان علیه وزرها و وزر من عمل بها من بعده، من غیر ان ینقص من اوزارهم شیئ."[1]

قرآنِ کریم میں سنت کا لفظ سولہ مقامات پر آیا ہے جن میں سے اکثر مقامات پر عادت مستمرہ اور طریقہ متبعہ کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔

(۱) ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِيْنَ﴾[2]

(۲) ﴿قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ وَ اِنْ يَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْاَوَّلِيْنَ﴾[3]

(۳) ﴿سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾[4]

(۴) ﴿فَهَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّا سُنَّتَ الْاَوَّلِيْنَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَحْوِيْلًا﴾[5]

خلاصہ کلام یہ ہے کہ لغت کے اعتبار سے سنت ایسے طور وطریقہ کو کہتے ہیں جس کو اختیار کیا جائے خواہ وہ طور و طریقہ محمود ہو یا مذموم ہو۔

سنت کی اصطلاحی تعریف

محدثین، فقہاء اور اصولیین لفظ سنت کو ایسے خاص معانی میں استعمال کرتے ہیں جو آپس میں مختلف ہیں اور ان کے رجحانات کی عکاسی کرتے ہیں۔ اس لیے ان تینوں طبقات کے نزدیک جو سنت کی تعریف ہے اس کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا جائے گا۔

سنت، محدثین کے نزدیک

محدثین کے نزدیک سنت کا مفہوم عام ہے اور وہ سنت کے مفہوم میں آپؐ کے اقوال و افعال اور تقریرات کے ساتھ آپؐ کی صفات اور سیرت کو بھی داخل کرتے ہیں اور برابر ہے کہ ان امور کا تعلق بعثت سے پہلے سے ہو یا بعثت کے بعد کے زمانہ سے ہو۔

علامہ جمال الدین قاسمیؒ سنت کی تعریف میں لکھتے ہیں:

"ما اضیف الی النبی صلی الله علیه وسلم قولا أو فعلا أو تقریرا او صفة."[6]

۱۔ الصحیح لمسلم، کتاب الزکاة، باب الحث علی الصدقة ولو بشق تمر او کلمة طیبة وانها حجاب من النار رقم الحدیث ۱۰۱۷

۲۔ آل عمران ۱۳۷:۳

۳۔ الانفال ۳۸:۸

۴۔ الاحزاب ۶۲:۳۳

۵۔ الفاطر ۴۳:۳۵

۶۔ جمال الدین القاسمی، قواعد التحدیث، ص ۶۱

طاہر بن صالح الجزائری محدثین کے نزدیک حدیث وسنت کی تعریف کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وذهب بعض العلماء الى ادخال كل ما يضاف الى النبى عليه الصلوة والسلام فى الحديث فقال فى تعريفه علم الحديث اقوال النبى عليه الصلاة والسلام وافعاله و احواله. وهذا التعريف هو المشهور عند علماء الحديث وهو الموافق لفنهم فيدخل فى ذلک اكثر ما يذكر فى كتب السيرة كوقت ميلاده عليه الصلوة والسلام ومكانه ونحو ذلک." [۱]

الدکتور مصطفیٰ السباعی محدثین کی اصطلاح میں سنت کی تعریف کو ان الفاظ سے ذکر کرتے ہیں:

" ما اثر عن النبى صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلقية أو خُلقية أو سيرة، سواء كان قبل البعثة أو بعدها، وهى بهذا ترادف الحديث عند بعضهم." [۲]

مذکورہ بالا تعریفات میں اگرچہ معمولی سا لفظی تغایر پایا جاتا ہے مگر بحیثیت مجموعی ان تعریفات سے معلوم ہوتا ہے کہ محدثین کی اصطلاح میں سنت کے مفہوم میں توسع ہے اور سنت کے ذیل میں صرف آپؐ کے اقوال، افعال اور تقریرات ہی داخل نہیں ہیں بلکہ آپؐ کی وہ صفات جو خَلقی ہیں یعنی آپؐ کے جسم کے خدوخال وغیرہ جن سے اگرچہ کوئی شرعی حکم متعلق نہیں ہوتا، سنت اور حدیث کی تعریف میں داخل ہیں۔ اسی طرح آپؐ کے اخلاق و مکارم اور آپؐ کے احوال زندگی بھی سنت کے زمرہ میں آتے ہیں۔ علاوہ ازیں آپؐ کے وہ اقوال و افعال جو بعثت سے پہلے وقوع پذیر ہوئے وہ بھی سنت کی تعریف میں داخل ہیں۔ بعض محدثین نے سنت کی تعریف میں مزید توسع اختیار کرتے ہوئے آثار صحابہؓ اور آثار تابعینؒ کو بھی سنت کے مفہوم میں داخل کیا ہے۔ [۳]

سنت، علمائے اصول کے نزدیک

اصولیین کی اصطلاح میں سنت اصول اربعہ میں سے ایک اصل ہے اور دلائل اربعہ میں سے ایک دلیل ہے اور اس کا مرتبہ کتاب اللہ کے بعد ہے۔

حنفی عالم علامہ جصاصؒ نے سنت کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے:

" ما فعله النبى صلى الله عليه وسلم او قاله" [۴]

شافعی عالم تاج الدین سبکیؒ سنت کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

" تطلق السنة على ما صدر من النبى صلى الله عليه وسلم من الاقوال والافعال التى ليست لاعجاز. [۵]

۱۔ طاهر بن صالح الجزائرى، توجيه النظر الى اصول الاثر، ص۲

۲۔ السنة و مكانتها فى التشريع الاسلامى، ص۶۵

۳۔ توجيه النظر، ص۴؛ الموافقات، ۲۹۰/۴

۴۔ أحمد بن على الرازي الجصاص، الفصول فى الاصول، ۲۳۵/۳

۵۔ تاج الدين السبكى، الابهاج فى شرح المنهاج، ۲۸۸/۲

ان دونوں تعریفوں پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ تعاریف تقریر کے ذکر سے خالی ہیں۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ تقریر چونکہ انکار کرنے سے رکنے (کف عن الانکار) کا نام ہے اور رکنا بھی چونکہ فعل ہے اس لیے تقریر فعل میں داخل ہے اور اسے علیحدہ سے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔"[1]

اکثر علمائے اصول نے سنت کو آپؐ کے اقوال، افعال اور تقریرات کا مجموعہ قرار دیا ہے۔

حنفی عالم محب اللہ بہاری سنت کی تعریف میں لکھتے ہیں:

"ما صدر عن الرسول غير القرآن من قول و فعل و تقرير."[2]

علامہ شوکانیؒ سنت نبی کریمؐ کے قول وفعل اور تقریر کو قرار دیتے ہیں۔[3]

ذکر کردہ دونوں قسموں کی تعاریف میں اختلاف لفظی ہے کیونکہ دونوں فریق اس بات پر متفق ہیں کہ تقریرات نبویؐ بھی حجت ہیں اور سنت کے مفہوم میں داخل ہیں۔ البتہ فریق اول نے لفظ تقریر کو علیحدہ سے ذکر کیا ایک تو اس کی اہمیت کو واضح کرنے کے لیے دوسرا اس لیے تاکہ تقریر کے سنت میں داخل نہ ہونے کا وہم پیدا نہ ہو۔

علامہ زرکشیؒ نے مزید توسیع اختیار کرتے ہوئے آپؐ کے ارادہ کو بھی سنت کی تعریف میں داخل کیا ہے چنانچہ جن افعال کا آپؐ نے ارادہ فرمایا لیکن ان کو سرانجام نہیں دیا وہ بھی سنت کے مفہوم میں داخل ہیں کیونکہ آپؐ جب کسی کام کا ارادہ فرماتے اور اس کو نہ کر پاتے تو آپؐ کا یہ نہ کر پانا کسی معقول مصلحت یا عذر کی بناء پر ہوتا تھا ورنہ فی نفسہ اس کام کے کرنے کا آپ کا بھرپور ارادہ ہوتا تھا۔ مثلاً نماز استسقاء کے موقع پر آپؐ نے ردائے مبارک کو پلٹنے کا ارادہ فرمایا مگر اس کے بوجھ کی وجہ سے نہ پلٹ سکے۔ لہٰذا آپؐ کے ایسے ارادہ پر عمل کرنا مستحب ہے۔[4]

علامہ زرکشی کی اس تعریف پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ارادہ ایک مخفی چیز ہے اور اس کا علم قول وفعل سے ہی ہوسکتا ہے۔ لہٰذا جب ارادہ کا علم قول وفعل پر مبنی ہے تو اس کو علیحدہ سے ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

علامہ شوکانی ارادہ کو سنت کی تعریف میں نہ داخل کرنے کی حمایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"والحق: انه ليس من اقسام السنة، لأنه مجرد خطور شيء على البال من دون تنجيز له، وليس ذلک مما اتانا الرسول ولا مما امر الله سبحانه بالتأسي فيه."[5]

درج بالا عبارت سے پتا چلتا ہے کہ علمائے اصول نے سنت کی تین علیحدہ علیحدہ تعریفات کی ہیں جو تقریباً آپس میں ملتی جلتی ہیں۔

۱۔ سنت، اقوال وافعال کے مجموعہ کا نام ہے اور تقریر، فعل کے ضمن میں داخل ہے۔

۲۔ سنت، اقوال، افعال اور تقریرات نبویؐ پر مشتمل ہیں۔

۳۔ سنت، آپؐ کے اقوال، افعال، تقریرات اور ارادوں کا مجموعہ ہے۔

۱۔ تاج الدین السبکی، الابهاج فی شرح المنهاج، ۲۸۸/۲

۲۔ محب الله بهاری، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت، ۱۱۷/۲

۳۔ محمد بن علی الشوکانی، ارشاد الفحول، ۱۸٦/۱

٤۔ بدر الدین زرکشی، البحر المحیط، ۲۱۱/٤　　۵۔ ارشاد الفحول، ۲۲۳/۱

ذکر کردہ تینوں قسم کی تعریفات میں سے جمہور اصولیین کی تعریف راجح ہے اور رجحان کی ایک وجہ یہ ہے کہ تقریر اگرچہ فعل کے ضمن میں داخل ہے مگر اس کو علیحدہ ذکر کرنا چاہیے کیونکہ عرف میں فعل سے مراد تقریر نہیں لی جاتی بلکہ اس کو فعل وقول سے علیحدہ شمار کیا جاتا ہے۔ رجحان کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ارادہ نبوی کو سنت شمار کرنا مختلف فیہ ہے کیونکہ ارادہ مخفی ہوتا ہے اور اس پر قول وفعل کے ذریعے ہی مطلع ہوا جا سکتا ہے اس لیے ارادہ کو علیحدہ سے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

سنت، فقہاء کے نزدیک

اسالیبِ استنباط کے مختلف ہونے کی وجہ سے فقہاء کے نزدیک سنت کے مفہوم ومعنی میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس لیے درج ذیل سطور میں ہر فقہی مذہب کے اعتبار سے سنت کا مفہوم ذکر کیا جائے گا۔

احناف کی اصطلاح میں سنت کا مفہوم

حنفی عالم کمال الدین ابن ہمامؒ سنت کی تعریف میں لکھتے ہیں:

" ما واظب صلی اللہ علیه وسلم علی فعله مع ترک ما بلا عذر ."[1]

سنت وہ عمل ہے جس کے کرنے پر آپؐ نے مواظبت اختیار کی ہو اور کبھی کبھی بلا عذر ترک بھی کر دیا ہو۔"

اس تعریف میں "ما" کا لفظ جنس ہے اور تمام افعال کو شامل ہے۔ "واظب علی فعلہ" کی قید سے حرام، مکروہ، مباح اور نفل نکل جائیں گے اور "مع ترک ما" کی قید سے فرائض و واجبات تعریف سے نکل جائیں گے کیونکہ ان کو آپؐ نے کبھی ترک نہیں کیا اور "بلا عذر" کی قید سے وہ افعال مفروضہ و واجبہ نکل جائیں گے جن کو آپؐ نے کسی عذر کی بناء پر ترک کیا۔

اس تعریف پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ آپؐ کے بہت سے افعال ایسے بھی ہیں جن پر آپؐ نے مواظبت اختیار کی اور ان کو کبھی ترک نہیں کیا حالانکہ احناف کے نزدیک وہ سنت ہیں مثلاً جماعت کی نماز، اقامت، اذان، صلاۃ کسوف وغیرہ۔ اس سے پتا چلا کہ یہ تعریف جامع نہیں کیونکہ ذکر کردہ سنن اس تعریف سے خارج ہیں۔ اس اعتراض سے بچنے کی خاطر مسلم الثبوت کے شارح نے "مع ترک ما بلا عذر" کی قید کو حذف کر دیا اور سنت کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

"فعل واظب علیه رسول اللہ صلی اللہ علیه واله واصحابه وسلم "[2]

شارح مسلم الثبوت کی تعریف مانع نہیں ہے کیونکہ اس تعریف میں فرض اور واجب بھی داخل ہیں لہٰذا بہتر اور جامع و مانع تعریف وہ ہے جو ابن نجیم حنفیؒ نے ذکر کی ہے۔

" ان السنة ما واظب النبی صلی اللہ علیه وسلم لکن ان کانت لا مع الترک فھی دلیل السنة المؤکدة وان کانت مع الترک احیانا فھی دلیل غیر المؤکدة وان اقترنت بالانکار علی من لم یفعله فھی دلیل الوجوب."[3]

ابن نجیمؒ کی عبارت سے سنت کی یہ تعریف سامنے آتی ہے کہ سنت آپؐ کا وہ عمل ہے جس پر آپؐ نے مواظبت

۱۔ کمال الدین ابن الھمام، التحریر مع شرحہ تیسیر التحریر، ۲۰/۳

۲۔ عبدالعلی محمد بن نظام الدین لکھنوی، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ۱۱۷/۲

۳۔ ابن نجیم مصری، البحر الرائق، ۱۸،۱۷/۱

اختیار کی ہو اور اس کے ترک کرنے پر کوئی انکار یا وعید بیان نہ کی ہو، برابر ہے کہ آپؐ نے وہ عمل بلا عذر کبھی ترک کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ابن نجیمؒ کی یہ تعریف تمام سنن کو جامع ہے اور غیر سنت کے دخول سے مانع ہے۔

ابن نجیم کی اس تعریف سے پتا چلتا ہے کہ احناف کے نزدیک سنت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ سنن ہدیٰ:

اس کو سنت مؤکدہ بھی کہا جاتا ہے اور یہ واجب کے قریب قریب ہے۔ ایسی سنن دین کے شعائر اور تکمیلی امور میں داخل ہیں مثلاً باجماعت نماز، اذان، اقامت اور نماز کی سنن مؤکدہ۔ ان سنتوں کا حکم یہ ہے کہ ان کے کرنے والے کو اجر وثواب ملے گا اور ان کو بلا عذر اصرار کے ساتھ ترک کرنے والا شفاعت سے محرومی، ملامت اور تضلیل کا مستحق ہے کیونکہ اس نے دین کا استخفاف کیا ہے۔

۲۔ سنن زوائد:

وہ سنتیں جن پر آپؐ نے مواظبت کی ہو یہاں تک کہ وہ آپؐ کی عادت بن گئی ہوں مگر کبھی کبھار آپؐ نے ان ترک بھی فرمادیا ہو مثلاً لباس، نشست وبرخاست، نیند، کھانے اور چلنے کے بارے میں آپ کی سنتیں۔ ایسی سنن بھی فی نفسھا عبادت ہیں اور ان کے کرنے والے کو ثواب ملے گا مگر ان کو ترک کرنے میں کراہت و برائی نہیں ہے۔[۱]

مالکیہ کی اصطلاح میں سنت کا مفہوم

علامہ دسوقیؒ نے مالکی مذہب کے مطابق سنت کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے:

" ھی: ما فعلہٗ و اظھرہ حالۃ کونہ فی جماعۃ، و دوام علیہ، ولم یدل دلیل علی وجوب."[۲]

سنت آپ کا وہ فعل ہے جس کو آپؐ نے لوگوں کے مجمع میں کیا ہو اور اس پر مواظبت کی ہو اور اس فعل کے وجوب پر کوئی دلیل دلالت نہ کرے۔

اس تعریف سے پتا چلتا ہے کہ آپؐ کے کسی فعل کے سنت ہونے کے لیے تین امور ضروری ہیں:

۱۔ آپؐ نے وہ فعل لوگوں کی موجودگی میں کیا ہو مثلاً باجماعت نماز، غسل جمعہ وغیرہ

۲۔ آپؐ نے وہ فعل تسلسل اور دوام کے ساتھ کیا ہو۔

۳۔ کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جو اس فعل کی فرضیت یا وجوب پر دال ہو۔

مالکی عالم علامہ دوانیؒ نے سنت کی تعریف قدرے مختلف الفاظ سے کی ہے:

"ھی: ما فعلہٗ، و دوام علیہ، أو فھم منہ المداومۃ علیہ کصلاۃ الخسوف و اقترن بہ ما یدل علی انہ لیس بفرض: سواء اظھرہ فی جماعۃ أم لا کصلاۃ الفجر."[۳]

۱۔ ملا جیون، نور الانوار، ص ۱۷۱

۲۔ محمد عرفہ الدسوقی، حاشیۃ الدسوقي علی الشرح الکبیر، ۱/۳۱۲

۳۔ احمد بن غنیم النفراوی، الفواکہ الدوانی، ۱/۳۷

علامہ دسوقیؒ اور علامہ دوانی کی تعریف میں یہ فرق ہے کہ علامہ دوانیؒ کے نزدیک کسی فعل کے سنت ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ آپؐ نے اس کو لوگوں کی موجودگی میں کیا ہو لہٰذا فجر کی سنتیں جو آپؐ عام طور پر گھر میں پڑھا کرتے تھے وہ بھی سنت میں داخل ہیں۔

شوافع کی اصطلاح میں سنت کا مفہوم

اکثر شوافع کے نزدیک سنت، مندوب، مستحب، نفل اور تطوع میں کوئی فرق نہیں ہے اور یہ سب الفاظ مترادف ہیں۔ علامہ شمس الدین محلیؒ سنت کی تعریف میں لکھتے ہیں:

"الفعل المطلوب طلبا غیر جازم."[1]

اس تعریف میں لفظ "فعل" جنس ہے اور لفظ "المطلوب" قید اول ہے جس کے ذریعے مباح تعریف سے نکل جائے گا کیونکہ اس کا کرنا مطلوب نہیں ہوتا اور حرام ومکروہ بھی تعریف سے نکل جائیں گے کیونکہ ان کا کرنا مطلوب نہیں ہوتا بلکہ ان سے رکنا مطلوب ہوتا ہے۔ "طلبا غیر جازم" سے فرض و واجب نکل جائیں گے کیونکہ ان کی طلب جازم (ضروری) ہوتی ہے۔ علامہ بیضاویؒ نے سنت کی تعریف کچھ اور الفاظ سے کی ہے۔

"ما یحمد فاعله، ولا یذم تارکه"[2]

یعنی سنت وہ فعل ہے جس کا کرنے والا قابل تعریف ہے اور نہ کرنے والا قابل مذمت نہیں ہے۔ اس تعریف میں "ما" جنس ہے اور اس سے مراد فعل مکلّف ہے اور "یحمد فاعله" کی قید سے حرام، مکروہ اور مباح تعریف سے نکل جائیں گے کیونکہ ان کا فاعل قابل مدح نہیں ہوتا اور "لا یذم تارکہ" کی قید سے فرض اور واجب تعریف سے نکل جائیں گے کیونکہ ان کا تارک مذمت وعقاب کا مستحق ہوتا ہے۔ علامہ بیضاویؒ کی اس تعریف سے پتا چلتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی سنت، مندوب، مستحب، نفل اور تطوع کا ایک ہی مفہوم ہے۔

قاضی حسین اور بعض شوافع، سنت، مستحب اور تطوع میں فرق کرتے ہیں۔ سنت وہ مندوب فعل ہے جس پر آپؐ نے مواظبت فرمائی ہو، مستحب وہ مندوب فعل ہے جس پر آپؐ نے مواظبت نہ فرمائی ہو اور ایک یا دو مرتبہ کیا ہو، تطوع وہ مندوب فعل ہے جس کے بارے میں کوئی نص وغیرہ وارد نہ ہوئی بلکہ مکلّف اس کو اپنے اختیار سے خود ایجاد کرتا ہے۔ مثلاً وہ اوراد و وظائف جو قرآن و حدیث میں منقول نہ ہو۔ علامہ محلیؒ نے اس اختلاف کو لفظی قرار دیا ہے کیونکہ جمہور شوافع کے نزدیک ان تینوں قسموں کو سنت، نفل، تطوع، مستحب اور مندوب میں سے جس لفظ سے چاہے تعبیر کر لیا جائے درست ہے اور قاضی حسین وغیرہ کے نزدیک ضروری ہے کہ ہر قسم کو علیحدہ نام سے تعبیر کیا جائے کیونکہ سنت طریقہ اور عادت کو کہتے ہیں، مستحب محبوب کو کہتے ہیں اور تطوع زائد کو کہتے ہیں۔[3]

۱۔ شمس الدین محمد بن احمد المحلی، شرح جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی، ۸۹/۱

۲۔ القاضی البیضاویؒ، منہاج الوصول مع شرحہ الابہاج، ۵۶/۱

۳۔ شرح جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی، ۹۰/۱

حنابلہ کی اصطلاح میں سنت کا مفہوم

حنابلہ کی اصطلاح میں سنت، مندوب اور مستحب مترادف ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ حنبلی عالم صفی الدین القطیعی لکھتے ہیں:

"ومندوب: وهو ما يقتضى الثواب على الفعل لا العقاب على الترك وبمعناه المستحب والسنة."[1]

قواعد الاصول کے شارح اس تعریف پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ تعریف اثر اور نتیجہ کی بناء پر ہے اور حقیقت کی بناء پر مندوب کی تعریف یہ ہے کہ جس فعل کا مطالبہ شارع نے غیر جازم طریقے پر کیا ہو۔[2]

اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ اور جمہور شوافع کی سنت کے بارے میں اصطلاح یکساں ہیں۔

شیعہ کی اصطلاح میں سنت کا مفہوم

عالم اسلام میں اہل سنت کے تمام مکاتب فکر اور شیعہ امامیہ اس بات پر تو متفق ہیں کہ حدیث وسنت حجت ہے لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ کیا ائمہ اثنا عشر کے اقوال و افعال وتقریرات بھی اسی طرح سنت کی تعریف میں شامل ہیں جیسا کہ آپؐ کے اقوال و افعال وتقریرات کا مجموعہ سنت کہلاتا ہے۔ اہل سنت اس کی نفی کرتے ہیں اور شیعہ امامیہ اس کا بڑے شد و مد سے اثبات کرتے ہیں کہ ائمہ اثنا عشر کے اقوال و افعال وتقریرات بھی وہی مقام رکھتے ہیں جو سنت نبویؐ کا ہے اور ائمہ اثنا عشر بھی ویسے ہی معصوم ہیں جیسا کہ آپؐ اور دوسرے انبیاء معصوم ہیں۔ اس بنیادی اختلاف کی وجہ سے شیعہ امامیہ کا اہل سنت سے ہٹ کر حدیث وسنت کا ایک علیحدہ متوازی سلسلہ ہے اور شیعہ امامیہ کے ہاں سنت کا دائرہ بہت وسیع ہے۔

شیعہ عالم محمد رضا المظفر سنت کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

"اما فقهاء "الامامية" بالخصوص فلما ثبت لديهم ان المعصوم من آل البيت يجرى قوله مجرى قول النبى صلى الله عليه وسلم من كونه حجة على العباد واجب الاتباع فقد توسعوا فى اصطلاح السنة الى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم: قول المعصوم أو فعله أو تقريره."[3]

ائمہ اثنا عشرہ کے اقوال و افعال وتقریرات کو سنت میں داخل کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"راز اس بات کا یہ ہے کہ ائمہ آل بیت نبی کریمؐ سے حدیث بیان کرنے والوں اور روایت کرنے والوں کی مانند نہیں ہیں کہ ان کا قول اس وجہ سے حجت ہو کہ وہ ثقہ راوی ہیں بلکہ وہ نبی کریمؐ کے قول کے مطابق اللہ تعالیٰ کی جانب سے احکام واقعیہ کی تبلیغ کے لیے مقرر ہیں۔ لہذا وہ اللہ کی جانب سے

۱۔ صفی الدین القطیعی، قواعد الاصول و معاقد الفصول مع شرحہ، ص ۶۲

۲۔ ایضاً

۳۔ محمد رضا المظفر، اصول الفقہ، ۵۵/۲

احکام واقعیہ کو اسی طرح بیان کرتے ہیں جیسا کہ وہ حقیقت میں ہیں اور ان کا یہ بیان کرنا یا تو نحو پر وحی کی مانند الہام کے ذریعے ہوتا ہے یا اپنے سے پہلے کسی معصوم سے حاصل کرنے کے ذریعے ہوتا ہے۔......ان کا قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی مانند ہے۔"[1]

شیعہ تائید کے طور پر امام جعفر صادقؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں:

"حديثي حديث ابى، وحديث ابى حديث جدى، وحديث جدى حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث امير المؤمنين، و حديث امير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحديث رسول الله قول الله عزوجل."[2]

شیعہ امامیہ کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کا ایک بہت بڑا حصہ دوسرے صحابہؓ سے چھپا کر صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کو عطا کیا اور انھوں نے اپنی وفات کے وقت حضرت حسنؓ کو عطا کیا اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہا ہے کہ ہر امام اپنی زندگی میں اس حصہ میں سے کچھ بقدر ضرورت ظاہر کر دیتا تھا اور باقی اگلے امام کو منتقل کر دیتا تھا یہاں تک کہ یہ تمام علوم مہدی منتظر کے حوالہ کر دیے گئے۔ شیعہ عالم کاشف آل الغطاء اس بارے میں لکھتے ہیں:

"وما من معاملة على مال او عقد نكاح و نحوهما الا و للشرع فيه حكم صحة او فساد، وقد اودع الله سبحانه جميع تلك الاحكام عند نبيه خاتم الانبياء...... ثم انه سلام الله عليه حسب وقوع الحوادث أو حدوث الوقائع أو حصول الابتلاء، وتجدد الآثار والاطوار بين كثيرا منها للناس...... وبقيت احكام كثيرة لم تحصل الدواعي والبواعث لبيانها او لعدم الابتلاء بها في عصر النبوة او لعدم اقتضاء المصلحة لنشرها، والحاصل ان حكمة التدريج اقتضت بيان جملة من الاحكام و كتمان جملة، ولكنه سلام الله عليه. اودعها عند او صيائه و كل وصى يعهد بها الى الآخر لينشرها في الوقت المناسب له حسب الحكمة."[3]

شیعہ امامیہ کے نزدیک سنت کا کیا مفہوم وحقیقت ہے؟ اس کو درج ذیل نکات کی شکل میں بیان کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ شیعہ کے نزدیک سنت ماخذ شریعت اور مصدر ثانی ہے۔

۲۔ شیعہ کا اہل سنت سے ہٹ کر سنت کا ایک علیحدہ متوازی سلسلہ ہے اور وہ ان کتب اور رواۃ حدیث کو قابل اعتماد نہیں سمجھتے جو اہل سنت کے نزدیک قابل اعتماد سمجھے جاتے ہیں۔

۳۔ شیعہ امام کے نزدیک ائمہ اثنا عشر کے اقوال و افعال کی وہی حیثیت و مقام ہے اور وہ بھی سنت کہلانے کے ویسے ہی مستحق ہیں جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کا مقام و استحقاق ہے۔

۱۔ ایضاً، ۲/۵۵، ۵۶

۲۔ محمد بن یعقوب الکلینی، اصول الکافی، کتاب فضل العلم، باب روایة الکتب والحدیث، ۱/۱۸۲

۳۔ محمد حسین آل کاشف الغطاء، اصل الشریعة واصولها، ص ۱۶۱، ۱۶۲

۴۔ جیسے انبیاء پر وحی آتی ہے ویسے ہی ائمہ اثنا عشر کو الہام الٰہی ہوتا ہے اس لیے ائمہ بذات خود مصدر تشریع ہیں۔

۵۔ شیعہ کے نزدیک چونکہ ائمہ اثنا عشر معصوم ہیں لہٰذا ان ائمہ کو آپؐ کی طرف کوئی بات منسوب کرتے ہوئے سند بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور وہ بلا سند کوئی حدیث بیان کریں تو وہ بھی حجت ہے۔

۶۔ احادیث کا بڑا ذخیرہ ایسا ہے جو آپؐ نے صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کو عطا کیا جو ایک امام دوسرے امام کو منتقل کرتا چلا گیا اور اہل سنت احادیث کے اس مجموعہ سے محروم ہیں۔

لفظ سنت کے چند مزید استعمالات

۱۔ سنت کا لفظ بعض اوقات قرآن کے مقابلہ میں استعمال کیا جاتا ہے اور قرآن کے علاوہ بقیہ تمام شرعی علوم کو لفظ سنت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[1]

سنت کا یہ مفہوم اس حدیث میں مراد لیا گیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: ''لوگوں کی امامت وہ شخص کروائے جو کتاب اللہ کا زیادہ علم رکھنے والا ہو اور اگر اس بات میں سب برابر ہوں تو وہ آدمی امامت کا زیادہ حق دار ہے جو سنت کو زیادہ جاننے والا ہو......''[2]

۲۔ لفظ سنت کا اطلاق ایسے طریقہ پر بھی کیا جاتا ہے جس کو دین میں اختیار کیا گیا اور وہ فرض و واجب نہ ہو۔ برابر ہے کہ وہ طریقہ احادیث رسولؐ سے ثابت ہو یا صحابہؓ نے اختیار کیا ہو یا دوسرے ائمہ دین سے منقول ہو۔[3]

۳۔ بعض اوقات لفظ سنت کا اطلاق ہر اس حکم پر کیا جاتا ہے جو سنت سے ثابت ہو برابر ہے کہ وہ واجب ہو یا سنت ہو یا مستحب ہو۔ چنانچہ اگر واجب کے لیے سنت کا لفظ استعمال کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا وجوب سنت سے ثابت ہوا نہ کہ قرآن سے۔[4]

۴۔ سنت کا لفظ بدعت کے مقابلہ میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت عرباض بن ساریہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں۔

''علیکم بسنتی و سنة الخلفاء المهديين الراشدين ،تمسكوا بها، عضوا عليها بالنواجذ، واياكم و محدثات الامور، فان كل محدثة بدعة، و كل بدعة ضلالة.''[5]

اسی وجہ سے جو آدمی سنت کے مطابق عمل کرے اس کو اہل سنت میں شمار کیا جاتا ہے اور شخص سنت کے خلاف کرے اسے بدعتی کہا جاتا ہے۔[6]

۱۔ محمد بن احمد ابن النجار، شرح الكواكب المنير، ۱۵۹/۲

۲۔ الصحيح لمسلم، كتاب المساجد، باب من احق بالامامة، رقم الحديث ۶۷۳

۳۔ ابو البركات عبدالله النسفي، كشف الاسرار، ۳/۲؛اصول السرخسي، ۱۲۸/۱

۴۔ شرح الكوكب المنير، ۱۶۰/۲

۵۔ السنن لأبي داؤد، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، رقم الحديث ۴۶۰۷

۶۔ ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، ۲۹۰/۴

حدیث وسنت میں فرق

سنت کی تعریف میں محدثین، فقہاء اور اصولیین کی اصطلاحات ذکر کرنے کے بعد یہ جاننا ضروری ہے کہ کیا حدیث اور سنت کے مفاہیم میں کچھ فرق ہے یا دونوں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں؟

عام محدثین، فقہاء اور اصولیین اور محقق علمائے متاخرین کے نزدیک حدیث وسنت کے درمیان کوئی مغایرت نہیں ہے بلکہ دونوں اصطلاحوں کا مفہوم مساوی ہے اور ایک اصطلاح کو دوسری کی جگہ بلا تکلف استعمال کیا جا سکتا ہے۔ بہت سے علماء ومحدثین نے تمام مروی احادیث وآثار کو سنت کے لفظ سے تعبیر کیا اور اس بات کی دلیل ان کی وہ کتب ہیں جن کو انھوں نے "السنۃ" یا "سنن" کا نام دیا ہے اور ان کتب میں ہر قسم کی احادیث کو ذکر کیا ہے برابر ہے کہ وہ احادیث قولی ہیں یا فعلی یا تقریری یا ان کا تعلق آپؐ کے اوصاف سے ہے اور اسی طرح نبوت سے پہلے کے واقعات واحوال کو بھی ذکر کیا ہے اور نبوت کے بعد کے احوال و واقعات کو بھی ذکر کیا ہے۔ مثلاً ابن ابی شیبہؒ کی "کتاب السنۃ"، امام احمد بن حنبلؒ کی "کتاب السنۃ" ابوداؤد سجستانیؒ کی کتاب "السنن"، المروزیؒ کی "کتاب السنۃ" طبرانیؒ کی "کتاب السنۃ" وغیرہ۔

بعض حضرات حدیث وسنت کے درمیان فرق کرتے ہیں تو ان کے پیش نظر ان اصطلاحوں کے لغوی معنی ہوتے ہیں چنانچہ حدیث کا لفظ تحدیث سے اسم ہے اور اس کا معنی خبر دینا ہے۔ نئی چیز کے لیے بھی حدیث کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے اور یہ قدیم کی ضد ہے۔

صاحب لسان العرب لکھتے ہیں:

"والحدیث: الجدید من الاشیاء، والحدیث: الخبر یاتی علی القلیل والکثیر، والجمع احادیث."[1]

لفظ حدیث کے مادہ کو جیسے بھی تبدیل کرتے چلے جائیں اس میں خبر دینے کا مفہوم بہر حال پایا جاتا ہے مثلاً درج ذیل آیات میں یہ مفہوم موجود ہے۔ ﴿وَجَعَلْنَا هُمْ اَحَادِيْثَ﴾[2]

﴿اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا.﴾[3]

﴿فَلْيَاْتُوْا بِحَدِيْثٍ مِّثْلِهٖ﴾[4]

شرعی اصطلاح میں حدیث سے مراد وہ اقوال، افعال اور تقریرات ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب ہوں۔ علامہ سیوطیؒ، ابن حجرؒ کے حوالہ سے حدیث کی تعریف نقل کرتے ہیں:

"المراد بالحدیث فی عرف الشرع، ما یضاف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکانہ ارید بہ مقابلہ القرآن لانہ قدیم."[5]

اس کے بعد علامہ سیوطیؒ، الطیبیؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ حدیث کا لفظ نبی کریمؐ، صحابہؓ اور تابعینؒ کے اقوال، افعال اور تقریرات سب کو عام ہے۔[6]

۱۔ لسان العرب، ۷۹۷/۲ ۲۔ المؤمنون ۴۴:۲۳ ۳۔ الزمر ۲۳:۳۹

۴۔ الطور ۳۴:۵۲ ۵۔ جلال الدین السیوطی، تدریب الراوی، ص ۲۹

۶۔ ایضاً

علامہ طیبیؒ کے قول کی بناء پر حدیث کے مفہوم میں مزید وسعت پیدا ہو جائے گی۔

سنت کا معنی وہ دینی طریقہ یا راستہ ہے جس کو آپؐ نے اپنی زندگی میں چلنے کے لیے اختیار فرمایا۔ لہٰذا سنت کا اطلاق ان اعمال و افعال پر ہوگا جن کو آپؐ نے اختیار فرمایا۔ اسی فرق کی وجہ سے بعض محدثین کہتے تھے کہ یہ حدیث قیاس، سنت اور اجماع کے مخالف ہے۔ اس قول میں حدیث کو سنت کے مقابلہ میں ذکر کیا گیا ہے جو فرق و تفاوت پر دلالت کرتا ہے یا اسی طرح بعض محدثین کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ یہ حدیث میں امام ہے اور یہ سنت میں امام ہے اور یہ دونوں میں امام ہے۔[1]

اور امام شافعیؒ کا یہ قول تو مشہور ہے:

''تختلف الاحادیث فآخذ بعضها استدلالا بکتاب أو سنة أو اجماع أو قیاس.''[2]

''احادیث آپس میں مختلف ہوتی ہیں تو میں نے ان میں سے بعض کو کتاب اللہ یا سنت یا اجماع یا قیاس کی مدد سے استدلال کرتے ہوئے لے لیتا ہوں۔''

حدیث و سنت کے مفہوم میں ایک فرق یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریرات کی لفظی روایت حدیث کہلاتی ہے اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کی کیفیت کا نام ہے جو تواتر عملی کے ذریعے ہم تک پہنچی ہو بایں طور پر کہ نبی کریمؐ نے اس پر عمل کیا پھر صحابہؓ نے اس پر عمل کیا پھر تابعین نے اور اس طرح یہ سلسلہ چلتا رہا ہو۔ یہاں تواتر لفظی شرط نہیں ہے کیونکہ عین ممکن ہے کہ ایک چیز عملاً متواتر ہو مگر لفظاً متواتر نہ ہو۔ لہٰذا عمل متواتر کا طریقہ سنت کہلاتا ہے۔[3]

سنت و حدیث کے درمیان فرق کو بعض حضرات نے اس طرح بیان کیا ہے کہ حدیث تاریخ سنت کا نام ہے۔ مولانا محمد علی کاندھلویؒ اس فرق کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''اس موقع پر یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ جیسے قرآن کے لیے قراء سبعہ کی روایات ہیں۔ ایسے ہی سنت کے لیے محدثین کی روایات ہیں۔ نہ تو قرآن کا قرآن ہونا قراء سبعہ کی روایات پر موقوف ہے اور نہ سنت کا سنت ہونا روایات محدثین پر موقوف ہے۔ اگر حدیث کے نام سے اسناد و روایت کا کوئی بھی سلسلہ موجود نہ ہوتا تو پھر بھی سنت اپنی جگہ ایسے ہی موجود ہوتی۔ حدیث تو دراصل تاریخ سنت اور اس کی روایت کا نام ہے۔ اس تاریخی اور روایتی سلسلہ سے پہلے بھی حدیث موجود تھی اور اس کے بعد بھی موجود ہے۔ قرآن ہو یا سنت دونوں روایتی اور تاریخی سلسلے سے الگ ہو کر متواتر ہیں۔''[4]

ذکر کردہ اقوال کی بناء پر حدیث عام ہے اور سنت خاص ہے۔ ہر سنت تو حدیث ہے مگر ہر حدیث سنت نہیں کہلائے گی بلکہ سنت آپؐ کے وہ اعمال و افعال ہیں جو تواتر عملی سے ہم تک منقول ہوئے ہیں۔

۱۔ محمد لقمان السلفی، مکانة السنة فی التشریع الاسلامی، ص۱۸

۲۔ محمد بن ادریس الشافعی، الرسالة، ص۳۷۳

۳۔ مکانة السنة فی التشریع الاسلامی، ص۱۸

۴۔ مولانا محمد علی صدیقی کاندھلوی، امام اعظم اور علم الحدیث، ص۱۲۶-۱۲۸

لیکن یہاں سنت کے لیے عملاً متواتر ہونے کی جو شرط لگائی گئی ہے وہ ائمہ حدیث، ائمہ فقہ اور علمائے اصول کی متعینہ اور متفقہ مصطلح تعریف سے اخراج وفرار ہی نہیں بلکہ بدیہی طور پر انتہائی مضر بھی ہے کیونکہ اس طرح سنت کا دائرہ صرف ان چند اعمال تک ہی محدود ہو کر رہ جائے گا جو علی سبیل الاستمرار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں۔ مثلاً نماز کے بعض ارکان وغیرہ، لہٰذا تواترِ عمل کی یہ شرط بہر صورت نہایت غیر دانش مندانہ اور قطعاً ناقابل قبول ہے۔"[۱]

خبر اور اثر کا اصطلاحی مفہوم

لغت میں کسی واقعہ کی اطلاع دینے کو خبر کہتے ہیں۔ خبر کے اصطلاحی مفہوم کے بارے میں علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے تین قول ذکر کیے ہیں۔

۱۔ محدثین کے نزدیک خبر حدیث کے مترادف ہے یعنی اصطلاحاً ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

۲۔ خبر حدیث کے مغایر ہے، پس حدیث وہ ہے جس کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جائے اور خبر وہ ہے جس کی نسبت کسی دوسرے کی طرف کی جائے۔ اسی وجہ سے جو تاریخ وغیرہ کا ماہر ہو اس کو اخباری کہا جاتا ہے اور جو حدیث کا ماہر ہو اس کو محدث کہا جاتا ہے۔

۳۔ خبر اور حدیث کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ لہٰذا ہر حدیث کو خبر کہا جا سکتا ہے مگر ہر خبر کو حدیث نہیں کہا جا سکتا کیونکہ خبر کا اطلاق غیر نبیؐ کے کلام پر بھی کیا جاتا ہے۔[۲]

اصح بات یہ ہے کہ حدیث اور خبر دونوں ایک ہی چیز ہیں اور اس کا واضح ثبوت یہ ہے کہ بعض اوقات محدثین عنوانات اور ابواب میں بلا تکلف خبر کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور ذکر وہاں احادیث وسنن کو کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں علامہ جمال الدین قاسمیؒ نے حدیث، خبر اور اثر تینوں کو مترادف قرار دیا ہے۔

" ان هذه الثلاثة مترادفة عند المحدثين على معنى ما اضيف الى النبى صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا او تقريرا او صفة."[۳]

اثر لغت میں کسی چیز کے بچے ہوئے حصہ کو کہتے ہیں اور اس طرح اثر خبر اور بات کے نقل کرنے کو بھی کہتے ہیں۔

الاثر: بقية الشيء، والجمع آثار واثور...... الاثر: الخبر، والجمع آثار...... والاثر: مصدر قولك اثرت الحديث اثره اذا ذكرته عن غيرك.[۴]

اثر کے اصطلاحی مفہوم کے بارے میں دو قول نقل کیے جاتے ہیں:

۱۔ اثر کا لفظ خبر وسنت اور حدیث کے مترادف ہے، اسی وجہ سے محدث کو اثری کہا جاتا ہے۔

۲۔ فقہاء خراسان اثر اور حدیث میں فرق کرتے تھے، آپؐ سے مروی روایت کو حدیث اور صحابہؓ وتابعین سے مروی

۱۔ غازی عزیر، انکارِ حدیث کا نیا روپ، ۱/۱۴۲

۲۔ احمد بن علی ابن حجر عسقلانی، نزهة النظر فى توضيح نخبة الفكر، ص ۳۵، ۳۶

۳۔ قواعد التحديث، ص ٦١ ٤۔ لسان العرب، ۱/۲۵

روایت کو اثر کہتے تھے اور اسی فرق کو بعد میں بہت سے مصنفین نے برقرار رکھا ہے۔[1]

صحیح قول یہ ہے کہ حدیث اور اثر کی اصطلاحات مترادف ہیں اور ایک کی جگہ دوسری کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ ترادف کے قول کو علامہ جمال الدین قاسمی نے ترجیح دی ہے۔[2]

امام مسلمؒ کی درج ذیل عبارت بھی اسی بات کی طرف مشعر ہے۔

"دلت السنة علی نفی روایة المنکر من الاخبار، کنحو دلالة القرآن علی نفی خبر الفاسق وهو الاثر المشهور عن رسول الله صلی الله علیه وسلم :من حدث عنی بحدیث یری انه کذب فهو احد الکاذبین."[3]

سنت کی اقسام

محدثین اور اصولیین نے مختلف اعتبارات کا لحاظ کرتے ہوئے حدیث و سنت کو مختلف اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ کبھی سنت کی تقسیم متن کی نوعیت کے اعتبار سے کی جاتی ہے اور کبھی سند میں راویوں کی تعداد کے اعتبار سے کی جاتی ہے۔ کبھی تقسیم راویوں کے اوصاف و کمالات کے لحاظ سے کی جاتی ہے تو کبھی سند میں راویوں کے تسلسل کے برقرار رہنے یا نہ رہنے کے اعتبار سے کی جاتی ہے۔ کبھی تقسیم احکام پر دلالت کے لحاظ سے کی جاتی ہے اور کبھی قرآنِ کریم سے تعلق کے اعتبار سے تقسیم کی جاتی ہے۔ درج ذیل سطور میں ان تقسیمات میں سے چند اہم تقاسیم کو ذکر کیا جائے گا۔

متن کی نوعیت کے اعتبار سے سنت کی اقسام

متن کی نوعیت کے اعتبار سے سنت کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ سنت قولیہ ۲۔ سنت فعلیہ ۳۔ سنت تقریریہ

علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں:

" السنن تنقسم ثلاثة اقسام: قول من النبی صلی الله علیه وسلم: أو فعل منه علیه السلام، أو شیء رأه وعلمه فاقر علیه ولم ینکره."[4]

سنتِ قولیہ:

سنت قولیہ سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اقوال ہیں جو مختلف مواقع پر احکام شرعیہ کو بیان کرنے کے لیے آپؐ سے صادر ہوئے۔

آپؐ سے منقول سنن کا بڑا حصہ سنن قولیہ پر مشتمل ہے اور سنن قولیہ کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ صحاح، سنن، مسانید، معاجم اور مؤطا وغیرہ کے عنوانات سے احادیث و سنن کے مجموعے کثرت سے سنن قولیہ پر مشتمل ہیں۔

۱۔ تدریب الراوی، ص۲۹؛ قواعد التحدیث، ص٦١

۲۔ قواعد التحدیث، ص٦١

۳۔ ابو الحسین مسلم بن الحجاج، مقدمة صحیح المسلم، ص۲۱

٤۔ ابن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام، ٦/٢

مثال

۱) لقنوا موتاکم لا اله الا الله[۱]

۲) من حسن اسلام المرء ترکه ما لا یعنیه.[۲]

۳) من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار[۳]

۴) ان العبد لیدرک بحسن خلقه درجة الصائم القائم.[۴]

سنت فعلیہ

سنت فعلیہ سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہونے والے وہ افعال ہیں جو عبادات اور معاملات سے متعلقہ احکام شرعیہ کی وضاحت کرتے ہیں۔

سنت فعلیہ اگرچہ منقول ہونے کے اعتبار سے سنت قولیہ سے کم ہیں لیکن نفس الامر میں یقیناً آپؐ کے افعال، اقوال سے زیادہ تھے کیونکہ انسان بولتا تو ضرورت کے تحت ہے مگر کسی نہ کسی فعل میں وہ ہر وقت مشغول رہتا ہے۔ سنت فعلیہ میں وہ احادیث آجائیں گی جن میں صحابہؓ نے آپؐ کے وضو، نماز اور دوسری عبادات کے کرنے کے طریقے کو نقل کیا ہے۔ اسی طرح چور کا ہاتھ کلائی سے کٹوانے [۵] اور ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی احادیث [۶] بھی سنت فعلیہ میں داخل ہیں۔

سنت تقریریہ

سنت تقریریہ سے مراد کسی ایسے قول وفعل پر آپ کا انکار نہ فرمانا اور سکوت اختیار کرنا ہے جو صحابہؓ میں سے کسی نے آپؐ کی موجودگی میں کیا ہو یا عدم موجودگی میں کیا ہو اور آپ کو اس کا علم ہو گیا ہو۔ آپ کا سکوت وتصویب جواز پر دلالت کرتا ہے کیونکہ آپؐ کبھی غلط بات پر خاموشی اختیار نہیں فرماتے تھے۔

مثال

۱۔ ایک دفعہ حضرت زید رضی اللہ عنہ اور ان کے بیٹے اسامہ رضی اللہ عنہ چادر لے کر لیٹے ہوئے تھے اور ان کے پاؤں پر کپڑا نہیں تھا۔ مجزز مدلجی جو کہ قیافہ شناسی میں ماہر تھا، اس نے صرف پاؤں دیکھ کر کہا کہ یہ پاؤں ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ مراد اس کی یہ تھی کہ حضرت اسامہؓ، حضرت زیدؓ کے بیٹے ہیں۔ آپؐ یہ سن کر بہت خوش ہوئے اور آپؐ نے اس کی بات کی تائید فرمائی۔[۷]

۱۔ الصحیح لمسلم، کتاب الجنائز، باب تلقین الموتی لا اله الا الله، رقم الحدیث ۹۱۶

۲۔ السنن للترمذی، کتاب الزهد، باب، رقم الحدیث ۲۳۱۷

۳۔ السنن للترمذی، کتاب العلم، باب ما جاء فی تعظیم الکذب علی رسول الله صلی الله علیه وسلم، رقم الحدیث ۲۶۵۹

٤۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الادب، باب فی حسن الخلق، رقم الحدیث ٤۷۹۸

٥۔ ابو بکر احمد بن الحسین البیهقی، السنن الکبریٰ، کتاب السرقة، جماع ابواب قطع الید والرجل فی السرقة، ص ۲۷۱

٦۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الاقضیة، باب القضاء بالیمین والشاهد، رقم الحدیث ۳٦۰۸

۷۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب المناقب، باب صفة النبی رقم الحدیث ۳٥٥٥

۲۔ حضرت قیس بن عمرو رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ میں فجر کی نماز پڑھنے کے بعد دو رکعت پڑھ رہا تھا کہ آپؐ نے مجھے دیکھ لیا اور فرمایا: ''اے قیس! یہ دو رکعتیں کیسے پڑھ رہے ہو؟'' میں نے کہا ''یا رسول اللہ میں نے فجر کی دو سنتیں نہیں پڑھی تھیں، اب پڑھ رہا ہوں۔'' آپؐ اس پر خاموش رہے۔[۱]

۳۔ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جنگ خیبر کے دن مجھے چربی کی ایک تھیلی ملی تو میں نے وہ اٹھالی اور کہا کہ آج میں اس تھیلی میں سے کسی کو کچھ نہیں دوں گا۔ مزید فرماتے ہیں کہ جب میں نے مڑ کر دیکھا تو آپؐ مجھے دیکھ کر تبسم فرما رہے تھے۔[۲]

۴۔ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے گوہ کا گوشت کھایا اور آپؐ دیکھ رہے تھے (مگر آپؐ نے منع نہیں فرمایا)۔[۳]

راویوں کے اوصاف وثقاہت کے اعتبار سے سنت کی اقسام

راویوں کے اوصاف واحوال اور ثقاہت وعدم ثقاہت کے لحاظ سے سنت وحدیث کی درج ذیل اقسام ہیں:

صحیح لذاتہ

حافظ ابن حجرؒ حدیث صحیح لذاتہ کی تعریف میں لکھتے ہیں:

''ایسی روایت جو سند کے اتصال کے ساتھ ایسے راویوں سے منقول ہو جو کمال عدالت وضبط کے حامل ہوں اور وہ روایت شذوذ وعلت سے پاک ہو۔[۴]

درج بالا تعریف سے پتا چلتا ہے کہ صحیح لذاتہ میں پانچ شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

۱۔ سند متصل ہو یعنی راویوں کا سلسلہ کہیں منقطع نہ ہو اور سند میں تمام راوی موجود ہوں اور ہر راوی کی اپنے سے اوپر والے راوی سے ملاقات اور سماع ثابت ہو۔ اتصال سند کی قید کی وجہ سے حدیث منقطع کی تمام اقسام یعنی معلق، معضل، مرسل، مدلس وغیرہ تعریف سے نکل جائیں گی۔

۲۔ تمام راوی اعلیٰ درجہ کی عدالت کے حامل ہوں۔ عادل راوی کی تعریف ابن الصلاحؒ نے ان الفاظ سے کی ہے۔

''ان یکون مسلما بالغا، عاقلاً، سالماً من اسباب الفسق و خوارم المروءۃ.''[۵]

عدالت وہ ملکہ ہے جو اپنے حامل کو تقویٰ پر ابھارتا ہے اور اسے گناہوں، جھوٹ اور ایسے کاموں سے بچاتا ہے جن کو گھٹیا اور حقیر شمار کیا جاتا ہے۔ عدالت کی قید کی وجہ سے حدیث موضوع اور ضعیف کی بعض اقسام تعریف سے نکل جائیں گی۔

۱۔ السنن لأبی داؤد، کتاب التطوع، باب من فاتته متی یقضیها، رقم الحدیث ۱۲۶۷

۲۔ الصحیح لمسلم، کتاب الجهاد والسیر، باب جواز الاکل من طعام الغنیمة فی دار الحرب، رقم الحدیث ۱۷۷۲

۳۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الأطعمة، باب اکل الضب، رقم الحدیث ۳۷۹۶

٤۔ نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر، ص ٦٧

٥۔ عثمان بن عبدالرحمن ابن الصلاح، علوم الحدیث ص ۱۰٤

۳۔ تمام راوی اعلیٰ درجہ کے ضبط کے حامل ہوں۔ ضبط سے مراد یہ ہے کہ حدیث کے سماع کے وقت راوی پوری طرح متیقظ ہو اور غافل نہ ہو۔ اگر حدیث حافظہ کی بنیاد پر آگے نقل کر رہا ہے تو وہ حدیث اسے اچھی طرح یاد ہو اور اگر حدیث کسی لکھی ہوئی تحریر سے نقل کر رہا ہے تو وہ تحریر اس کی حفاظت میں ہو اور اگر روایت بالمعنی کر رہا ہے تو ضروری ہے کہ حدیث کے معنی و مفہوم کو جانتا ہو۔[۱]

۴۔ حدیث شاذ نہ ہو، شاذ اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کوئی ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ راوی کی مخالفت کرے۔[۲] ثقہ راوی جب ایسے راوی کی حدیث کے متن یا سند میں مخالفت کرے گا جو اس سے بڑھ کر حفظ و ضبط اور عدالت کا حامل ہے تو اس صورت میں اسی کی روایت مقدم ہوگی جو زیادہ حفظ و ضبط اور عدالت کا حامل ہے اور مخالفت کرنے والے کی روایت مرجوح ہوگی کیونکہ اس کی مخالفت کی وجہ سے روایت میں نقص پیدا ہو گیا ہے۔ شاذ کی مثال میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی درج ذیل حدیث کو ذکر کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''تم میں سے جو کوئی فجر کی نماز پڑھے تو اسے چاہیے کہ دائیں کروٹ پر لیٹ جائے۔'' بیہقی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس روایت میں عبدالواحد نے بہت سے راویوں کی مخالفت کی ہے کیونکہ ان راویوں نے اس حدیث کو آپؐ کے فعل کے طور پر نقل کیا ہے نہ کہ قول کے طور پر۔ اعمشؒ کے ثقہ شاگردوں میں سے صرف عبدالواحد ان الفاظ میں منفرد ہے۔[۳]

۵۔ حدیث معلل نہ ہو یعنی ایسی علت سے پاک ہو جو صحت حدیث میں عیب پیدا کرتی ہو۔ علت کو پہچاننا انتہائی مشکل اور پیچیدہ کام ہے۔ صرف ایسے ماہرین فن ہی علت کو پہچان سکتے ہیں جن کو فہم سلیم، وسیع حافظہ، مراتب رواۃ کی مکمل معرفت اور اسانید و متون میں قوی ملکہ حاصل ہو۔[۴]

مثال

صحیح بخاریؒ کی یہ حدیث صحیح لذاتہ ہے۔

((حدثنا عبدالله بن یوسف قال اخبرنا مالک عن ابن شهاب عن محمد بن جبیر بن مطعم عن أبیه قال، سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم قرأ فی المغرب بالطور.))[۵]

یہ حدیث صحیح ہے کیونکہ:

۱۔ اس کی سند متصل ہے کیونکہ ہر راوی نے اس حدیث کو اپنے شیخ سے سنا ہے اور امام مالکؒ، ابن شہاب زہریؒ اور ابن جبیرؒ کا لفظ ''عن'' سے روایت کرنا اتصال پر محمول ہے کیونکہ یہ حضرات مدلس نہیں ہیں۔

۲۔ اس کے تمام راوی عادل و ضابط ہیں کیونکہ علمائے جرح و تعدیل نے ان کی تعدیل کی ہے۔

۳۔ یہ حدیث شاذ نہیں ہے کیونکہ اس کا کوئی اقویٰ معارض موجود نہیں ہے۔

۱۔ علوم الحدیث، ص ۱۰٤، ۱۰٥ ۲۔ نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر، ص ۷۰

۳۔ السنن الکبری للبیهقی، کتاب الصلوٰة، باب الاضطجاع بعد رکعتی الفجر، ٤٥/۳

٤۔ نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر، ص ۱۱۳

٥۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الاذان، باب الجهر فی المغرب، رقم الحدیث ۹۹

۴۔ اس حدیث میں کوئی علت قادحہ موجود نہیں ہے۔[۱]

صحیح لغیرہ

وہ حدیث ہے جس میں صحیح لذاتہ کی تمام شرائط اعلیٰ درجہ پر موجود نہ ہوں لیکن کسی اور وصف کی بناء پر یہ کمی دور ہو جائے اور اس کو صحیح قرار دے دیا جائے۔ اس کا مرتبہ اور درجہ صحیح لذاتہ سے کم اور حسن لذاتہ سے اوپر ہے۔ جمال الدین قاسمی صحیح لغیرہ کی تعریف میں لکھتے ہیں:

"اما الصحیح لغیرہ، فھو ما صحح لامر اجنبی عنه، اذ لم یشتمل من صفات القبول علی اعلاھا."[۲]

کسی وصف کی بناء پر حدیث کے درجۂ صحت کو پا لینے کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ حدیث حسن ایک سے زائد مختلف اسناد سے مروی ہو۔

۲۔ جو حدیث صحت کے معیار پر پوری نہ اترتی ہو اور فقہاء و علماء اس کو قبول کر لیں۔

۳۔ کتاب اللہ کی کسی آیت یا شریعت کے کسی اصول کے موافق ہو۔[۳]

مثال

ترمذی کی یہ روایت صحیح لغیرہ کی مثال ہے۔

((حدثنا ابو کریب قال: حدثنا عبدة بن سلیمان عن محمد بن عمرو عن ابی سلمة، عن ابی ھریرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لو لا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک عند کل صلوٰة))[۴]

حافظ ابن الصلاح حدیث کو ذکر کر کے لکھتے ہیں:

"اس حدیث کا راوی محمد بن عمرو بن علقمہ ہے جو صدق و دیانت میں مشہور ہے لیکن پختہ اور ضابط راویوں میں سے نہیں، بعض نے حافظہ کی خرابی کی وجہ سے اس کی تضعیف کی ہے اور بعض نے اس کی سچائی اور جلالت شان کی وجہ سے توثیق کی ہے، پس اس وجہ سے اس کی روایت حسن ہوئی، لیکن اس روایت کے دوسرے طرق کی وجہ سے حافظہ کی خرابی کا نقص زائل ہو گیا تو یہ حدیث صحت کے درجہ کو پہنچ گئی۔[۵]

۱۔ محمود الطحان، تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۳۲

۲۔ قواعد التحدیث، ص ۸۰ ۳۔ ایضاً

٤۔ السنن للترمذی، کتاب الطھارة، باب ما جاء فی السواك، رقم الحدیث ۲۲

٥۔ علوم الحدیث لابن الصلاح، ص ۳۵

حسن لذاتہ

حسن لذاتہ کی تعریف میں اصولیین کا اختلاف ہے کیونکہ یہ صحیح اور ضعیف کی درمیانی قسم ہے۔ علامہ خطابیؒ لکھتے ہیں:

''وہ حدیث ہے جس کا مخرج اور رواۃ مشہور ہوں کیونکہ اکثر حدیث کا اس پر مدار ہے اور وہ حدیث ہے جس کو علماء کی اکثریت نے قبول کیا اور اکثر فقہاء نے اس پر عمل کیا ہو۔''[1]

امام ترمذیؒ حسن کی تعریف میں لکھتے ہیں:

''ہر وہ حدیث جس کی سند میں کوئی ایسا راوی نہ ہو جس پر جھوٹ کا الزام ہو، حدیث شاذ نہ ہو اور ایک سے زائد سندوں سے مروی ہو۔''[2]

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے تعریف ان الفاظ سے کی ہے:

''وہ خبر جو نقل عدل، بکمل حافظ، سند کے پورے تسلسل کے ساتھ اور علت وشذوذ سے پاک ہو کر نقل ہو وہ صحیح لذاتہ ہے اور راوی کے ضبط میں کمی آجائے تو وہ حسن لذاتہ ہے۔''[3]

حافظ ابن حجرؒ کی ذکر کردہ تعریف کے مطابق حسن لذاتہ میں صحیح لذاتہ کی تمام شرائط موجود ہوتی ہیں سوائے ایک شرط کے کہ حسن لذاتہ کے رواۃ کا حافظہ ناقص ہوتا ہے اور صحیح لذاتہ کے رواۃ کا حافظہ کامل درجہ کا ہوتا ہے۔ الدکتور محمود طحان نے ان تینوں تعاریف کو ذکر حافظ ابن حجرؒ کی تعریف کو راجح قرار دیا ہے کیونکہ علامہ خطابیؒ کی تعریف اعتراضات سے پاک نہیں ہے اور امام ترمذیؒ کی تعریف حقیقت میں حسن لغیرہ کی تعریف ہے حالانکہ مقصود حسن لذاتہ کی تعریف ہے۔[4]

حسن لذاتہ کا حکم حدیث صحیح کی طرح ہے اگرچہ یہ قوت میں اس سے کچھ کمزور ہے۔ اسی وجہ سے تمام فقہاء نے اس سے استدلال کیا ہے اور اس پر عمل کیا ہے اور اکثر اصولیین اور محدثین کا بھی یہی مذہب ہے سوائے چند متشددین کے۔ بعض متساہلین مثلاً حاکم، ابن حبان اور ابن خزیمہ نے اس کو صحیح کے برابر قرار دیا ہے حالانکہ یہ صحیح سے کم درجہ پر ہے۔[5]

مثال

سنن ترمذی کی یہ حدیث حسن لذاتہ کی مثال ہے۔

((حدثنا هناد بن السری، حدثنا وكيع، عن سفيان، عن حكيم بن جبير، عن ابراهيم، عن الاسود، عن عائشة قالت: ما رأيت احدا كان اشد تعجيلا للظهر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من ابى بكر، ولا من عمر.))[6]

اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ لکھتے ہیں، کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث حسن ہے۔ حسن قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے تمام راوی ثقات ہیں سوائے حکیم بن جبیر کے کیونکہ بعض علماء نے اس پر تنقید کی ہے لیکن

۱۔ ابو سلیمان بن محمد الخطابی، معالم السنن، ۱/۶ ۲۔ السنن للترمذی، کتاب العلل، ص۸۹۶

۳۔ نزهة النظر، ص۷۸ ۴۔ تیسیر مصطلح الحدیث، ص۳۹ ۵۔ قواعد التحدیث، ص۱۰۶

۶۔ السنن للرمذی، کتاب مواقیت الصلوٰة، باب ما جاء فی تعجیل الظهر، رقم الحدیث ۱۵۵

یحییٰ بن سعید، حکیم بن جبیر سے روایت لینے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ اس وجہ سے یہ حدیث صحیح کے درجہ سے اتر کر حسن کے درجہ میں پہنچ گئی ہے۔

حسن لغیرہ

حافظ ابن الصلاح حدیث حسن لغیرہ کی تعریف میں لکھتے ہیں:

''وہ حدیث ہے کہ جس کی سند میں ایسا مستور الحال راوی ہو جس کی اہلیت متحقق نہ ہو مگر یہ کہ وہ راوی نہ تو کثیر الغفلت ہو اور نہ کثیر الخطاء ہو اور نہ اس پر حدیث میں جھوٹ بولنے کا الزام ہو اور نہ اس نے عمداً جھوٹ بولا ہو اور نہ ہی اس میں اسباب فسق میں سے کوئی سبب ہو۔ علاوہ ازیں متن حدیث ایک سے زائد اسناد سے مروی ہو۔''[1]

ڈاکٹر محمود الطحان نے اسی تعریف کو مختصر الفاظ سے بیان کیا ہے یعنی ایسی ضعیف حدیث جس کی ایک سے زائد اسناد ہوں اور حدیث کے ضعف کا سبب راوی کا فسق اور جھوٹ نہ ہو۔

حدیث حسن لغیرہ مرتبہ میں حسن لذاتہ سے کم ہے اس لیے تعارض کی صورت میں حسن لذاتہ کو ترجیح دی جائے گی البتہ حدیث حسن لغیرہ احادیث مقبول کی اقسام میں داخل ہے اور قابل حجت ہے۔[2]

مثال

امام ترمذیؒ نے راوی ہشیم کی سند سے یہ حدیث ذکر کی ہے:

((قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: حق على المسلمين ان يغتسلوا يوم الجمعة، وليمس احدهم من طيب اهله، فان لم يجد فان لم يجد فالماء له طيب.))[3]

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے اور حسن سے ان کی مراد حسن لغیرہ ہے کیونکہ ہشیم راوی مدلس ہے جس کی وجہ سے سند میں ضعف پیدا ہو گیا مگر چونکہ یہ حدیث اور کئی اسناد سے بھی مروی ہے۔ اس لیے یہ حسن لغیرہ کے درجہ تک پہنچ گئی۔[4]

حدیث ضعیف

حدیث ضعیف کو حدیث مردود بھی کہا جاتا ہے۔ امام نوویؒ نے ضعیف کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے:

''الضعيف ما لم يوجد فيه شروط الصحة ولا شروط الحسن.''[5]

''ضعیف حدیث وہ ہے جس میں حدیث صحیح و حسن کی صفات نہ پائی جاتی ہوں۔''

رواۃ کے ضعف کی شدت اور کمی کی بناء پر حدیث ضعیف کو بھی مختلف درجات میں تقسیم کیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث

۱۔ علوم الحدیث، لإبن الصلاح، ص ۳۱ ۲۔ تیسیر مصطلح الحدیث، ص ٤٤، ٤٣

۳۔ السنن للترمذی، کتاب الجمعة، باب فی السواك والطیب یوم الجمعة، رقم الحدیث ٥٢٨

٤۔ تدریب الراوی، ص ۱۹۳

٥۔ یحیٰ بن شرف النووی، المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج، ص ۲۹

صحیح کی مختلف قسمیں ہیں۔ چنانچہ بعض احادیث ہلکے درجہ کی ضعیف ہیں بعض انتہائی ضعیف ہیں۔ بعض واہی ہیں، بعض منکر ہیں اور ضعیف کی سب سے سخت قسم موضوع ہے۔[1]

مثال

((حدثنا بندار، قال: حدثنا یحیی بن سعید و عبدالرحمن بن مهدی وبهز بن اسد، قالوا: حدثنا حماد بن سلمة، عن حکیم الاثرم، عن ابی تمیمة الهجیمي، عن ابی هریرة رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: من اتی حائضا أو امراة فی دبرها أو کاهنا: فقد کفر بما انزل علی محمد.))[2]

اس حدیث کو ذکر کر کے امام ترمذیؒ لکھتے ہیں کہ محمد یعنی امام بخاریؒ نے سند کی جہت سے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ اس کی سند میں حکیم اثرم ہے اور اس کو علماء نے ضعیف قرار دیا ہے۔

حدیث ضعیف کی روایت کا حکم

محدثین اور دوسرے علماء کے نزدیک حدیث ضعیف کا ضعف بیان کیے بغیر اس کو آگے روایت کرنا جائز ہے۔ بخلاف حدیث موضوع کے کہ اس کا موضوع ہونا بیان کیے بغیر اس کو روایت کرنا جائز نہیں۔ حدیث کو روایت کرنا اس وقت جائز ہے جب اس کا تعلق نہ تو عقائد سے ہو اور نہ حلال وحرام سے متعلقہ احکام شرعیہ سے ہو یعنی مواعظ، ترغیب وترہیب، قصص وغیرہ میں احادیث ضعیفہ بیان کرنے کی گنجائش ہے۔ سفیان ثوریؒ، عبدالرحمٰن مہدیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے حدیث ضعیف کی روایت میں تساہل سے کام لیا ہے۔[3]

حدیث ضعیف پر عمل کرنے میں علماء وفقہاء کا مؤقف

حدیث ضعیف پر عمل کرنے کے بارے میں تین مختلف اقوال ہیں:

۱۔ حدیث ضعیف پر قطعاً عمل کرنا جائز نہیں خواہ حدیث ضعیف کا تعلق احکام سے ہو یا فضائل سے ہو۔ ابن سید الناس نے اس قول کی نسبت یحییٰ بن معین کی طرف کی ہے اور علامہ جلال الدین السیوطیؒ نے اس قول کی نسبت ابوبکر بن العربی کی طرف کی ہے اور بظاہر امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کا بھی یہی مذہب ہے کیونکہ ان دونوں حضرات نے اپنی کتب میں احادیث ضعیفہ کو قطعاً ذکر نہیں کیا۔ امام ابن حزمؒ کا بھی یہی مذہب ہے کہ احادیث ضعیفہ سے استدلال کرنے کی قطعاً گنجائش نہیں ہے۔[4]

۲۔ حدیث ضعیف پر مطلقاً عمل کرنا جائز ہے خواہ حدیث ضعیف کا تعلق احکام سے ہو یا فضائل سے ہو۔ علامہ سیوطیؒ نے اس قول کی نسبت امام ابوداؤد اور امام احمد بن حنبلؒ کی طرف کی ہے کیونکہ یہ حضرات رائے پر حدیث ضعیف کو

۱۔ علوم الحدیث، ص ۹۸

۲۔ السنن للترمذی، کتاب الطهارة، باب ما جاء فی کراهیة اتیان الحائض، رقم الحدیث ۱۳۵

۳۔ تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۵۲

٤۔ قواعد التحدیث، ص ۱۱۳

ترجیح دیتے ہیں اور رائے کی نسبت حدیث کو قوی سمجھتے ہیں اگر چہ وہ ضعیف ہو۔" [۱]

۳۔ فضائل میں حدیث ضعیف پر عمل کرنا جائز ہے اور احکام شرعیہ میں حدیث ضعیف سے استدلال کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ مذہب اکثر علماء وفقہاء کا ہے۔ امام نوویؒ اس بارے میں لکھتے ہیں:

" قال العلماء من المحدثين والفقهاء وغيرهم: يجوز و يستحب العمل في الفضائل و الترغيب والترهيب بالحديث الضعيف ما لم يكن موضوعاً، واما الاحكام كالحلال والحرام، والبيع، والنكاح، والطلاق، وغير ذلک فلا يعمل فيها الا بالحديث الصحيح او الحسن الا ان يكون في احتياط في شيء من ذلک، كما اذا ورد حديث ضعيف بكراهة بعض البيوع أو الانكحة فان المستحب ان يتنزه عنه، ولكن لا يجب." [۲]

امام نوویؒ کی ذکر کردہ عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ فضائل اور ترغیب وترہیب میں حدیث ضعیف پر عمل کرنا جائز ہے بشرطیکہ موضوع نہ ہو۔ احکام میں عمومی طور پر حدیث ضعیف پر عمل نہیں کیا جائے گا البتہ اگر کہیں احتیاط کا تقاضا ہو تو عمل کرنا مستحب ہے مگر واجب نہیں ہے۔

فضائل میں حدیث ضعیف پر عمل کرنے کی چند شرائط ہیں:

۱۔ ضعف زیادہ شدید نہ ہو چنانچہ کذاب، متہم بالکذب اور بہت زیادہ غلطی میں مبتلا ہونے والے راوی کی ضعیف روایت قطعاً مقبول نہیں ہوگی۔

۲۔ وہ حدیث کسی ایسے قاعدہ اور اصول کے ماتحت ہو جو کہ معمول بہ ہو۔

۳۔ حدیث کے ثابت ہونے کا اعتقاد نہ رکھے تا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی بات منسوب نہ ہو جائے جو آپؐ نے نہیں فرمائی بلکہ احتیاط کا اعتقاد رکھے۔ [۳]

راویوں کی تعداد کے لحاظ سے سنت کی اقسام

راویوں کے اوصاف کے علاوہ ہر طبقہ میں راویوں کی تعداد کے اعتبار سے سنت اور حدیث کو چار اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

۱۔ متواتر ۲۔ مشہور ۳۔ عزیز ۴۔ غریب

(ان اقسام کی تفصیل باب نمبر ۳ میں ذکر کی جائے گی)

۱۔ تدریب الراوی، ص ۳۵۱

۲۔ یحیی بن شرف النووی، الاذکار النوویۃ، ص ۶،۵

۳۔ تدریب الراوی، ص ۳۵۱

قرآنِ کریم سے تعلق کے لحاظ سے سنت کی اقسام

قرآنِ کریم کے مضمون سے تعلق کی بناء پر امام شافعیؒ نے احادیث وسنن کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ وہ احادیث جن کا مضمون بعینہٖ قرآنِ کریم میں مذکور ہے۔

۲۔ وہ احادیث جو قرآن کے مجمل احکام کی تشریح کرتی ہیں۔

۳۔ وہ احادیث جن کا ذکر بظاہر قرآن میں نہ تفصیلاً موجود ہے اور نہ اجمالاً موجود ہے۔[۱]

حافظ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین میں ان تینوں اقسام کو ان الفاظ سے ذکر کیا ہے:

"والسنة مع القرآن على ثلاثة اوجه:

احدهما: ان تكون موافقة له من كل وجه؛ فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الادلة وتظافرها.

الثاني: ان تكون بيانا لما اريد بالقرآن وتفسيرا له.

الثالث: ان تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن ايجابه أو محرمة لما سكت عن تحريمه، ولا تخرج عن هذه الاقسام.[۲]

۱۔ قرآنی آیات کے موافق یا مترادف احادیث وسنن

ایسی احادیث جو اگرچہ الفاظ کے اعتبار سے قرآنی آیات سے مختلف ہیں مگر مفہوم ومعنی کے اعتبار سے ان احادیث وسنن اور قرآنی آیات میں مکمل موافقت و یکسانیت پائی جاتی ہو مثلاً ایسی احادیث جن میں شرک، والدین کی نافرمانی، جھوٹی گواہی کی مذمت بیان کی گئی ہے یا نماز، روزہ، زکوۃ اور حج وغیرہ کی فرضیت بیان کی گئی ہے یا بنیادی عقائد و اخلاق سے متعلق ہیں۔ درج ذیل سطور میں چند ایسی احادیث اور ان کے موافق قرآنی آیات کو ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں:

((بنی الإسلام على خمس: شهادة ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله واقام الصلوٰة، وايتاء الزكوٰة، وحج البيت، وصوم رمضان.))[۳]

ذکر کردہ حدیث کا جو مضمون ہے، بعینہٖ اسی مضمون میں درج ذیل آیات ہیں:

(۱) ﴿شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ﴾[۴]

(۲) ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَ لٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾[۵]

(۳) ﴿وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ﴾[۶]

۱۔ الرسالة، ص ۲۱، ۲۲ ۲۔ محمد بن أبي بكر ابن القيم، اعلام الموقعين، ۸٤/٤

۳۔ الجامع الصحيح للبخاری، کتاب الإيمان، باب دعاؤكم ايمانكم، رقم الحديث ۸

٤۔ آل عمران ۱۸:۳ ۵۔ الاحزاب ٤۰:۳۳

٦۔ المزمل ۲۰:۷۳

(۴)﴿وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[۱]

(۵)﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[۲]

۲۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں:

((من لقي الله لا يشرك به شيئا دخل الجنة، ومن لقيه يشرك به شيئا دخل النار.))[۳]

ذکر کردہ حدیث کا مضمون بعینہ ان آیات میں ہے:

(۱)﴿وَلَقَدْ اُوْحِیَ اِلَيْکَ وَاِلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِکَ لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ﴾[۴]

(۲)﴿اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ﴾[۵]

۳۔ ابو بکرۃ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

((الا أنبئكم باكبر الكبائر؟ "قلنا: بلى يا رسول الله صلى الله عليه وسلم"! قال: "الاشراک بالله و عقوق الوالدين"، وكان متكئا فجلس و قال: "ألا و قول الزور وشهادة الزور"، فمازال يكررها حتى قلنا ليته سكت.))[۶]

جھوٹی گواہی کی مذمت جیسا کہ اس حدیث میں کی گئی ہے اسی طرح اس آیت میں بھی کی گئی ہے۔

﴿وَ اجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ﴾[۷]

۴۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں:

((من اطاعني فقد اطاع الله ومن يعصيني فقد عصى الله.))[۸]

ٹھیک یہی مضمون اس آیت میں ہے:

﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾[۹]

۵۔ اسی طرح سورۂ کہف میں حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت خضرؑ کا واقعہ صحیح بخاری کی ایک حدیث میں ذکر کیا گیا ہے۔[۱۰]

قرآنی آیات سے مطابقت رکھنے والی احادیث کا اگر تتبع کیا جائے تو احادیث کی بڑی بڑی کتب میں ان کی بڑی تعداد بآسانی مل جائے گی۔

۱۔ آل عمران ۹۷:۳ ۲۔ البقرة ۱۸۳:۲

۳۔ الصحيح لمسلم، كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، رقم الحديث ۱۵۰

٤۔ الزمر: ٦٥ ٥۔ لقمان ١٣:٣١

٦۔ الجامع الصحيح للبخارى، كتاب الادب، باب عقوق الوالدين من الكبائر، رقم الحديث ٥٩٧٦

٧۔ الحج ٣١:٢١

٨۔ الصحيح لمسلم، كتاب الامارة، باب وجوب طاعة الامراء فى غير معصية......رقم الحديث ۱۸۳۵

٩۔ النسآء ٨٠:٤

١٠۔ الجامع الصحيح للبخارى، كتاب العلم، باب الخروج فى طلب العلم......رقم الحديث ۷۸

۲۔ قرآنی آیات کی شارح احادیث وسنن

ایسی احادیث جو قرآن کے مجمل احکام کی تفصیل وتشریح کرتی ہیں اور قرآن کے حکم عام میں تخصیص پیدا کرتی ہیں اور اس کے مطلب ومعنی کی تعیین اور واقعاتی پس منظر کی وضاحت کرتی ہیں، اس قسم کی احادیث تعداد کے لحاظ سے بہت زیادہ ہیں کیونکہ قرآن کے الفاظ امت تک پہنچانے کے بعد آپ کی سب سے بڑی ذمہ داری یہ تھی کہ آپ اپنے قول وعمل کے ذریعے ان کی تبیین وتوضیح فرمائیں۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾[۱]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان وتشریح کے بغیر قرآن کی اصل تک پہنچنا ممکن نہیں۔ سنت کی اسی اہمیت کے پیش نظر امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں:

الکتاب احوج الی السنة من السنة الی الکتب.

یحییٰ بن کثیرؒ نے تو یہاں تک کہہ دیا:

"السنة قاضية علی الکتاب."[۲] (سنت کتاب اللہ پر قاضی ہے)

یحییٰ بن کثیرؒ کے اس جملہ کو بعض حضرات نے قرآن کا استخفاف شمار کیا ہے حالانکہ ان کے پیش نظر قرآن کا استخفاف نہیں تھا بلکہ ان کے اس جملہ کی صحیح تعبیر وتشریح محقق عزیر غازی نے اس طرح بیان کی ہے:

"کتاب اللہ کی بعض آیات دو یا دو سے زیادہ امور ومطالب کی محتمل ہوتی ہیں، لیکن سنت ایسی تمام آیات کے جملہ محتملات میں سے کسی ایک محتمل کی تعیین کر کے اس آیت کا مقصد ومطلب متعین کرتی ہے۔ اس چیز پر استدلال عموماً ان احادیث سے کیا جاتا ہے جن سے ظواہر قرآن کے خلاف مطلق کو مقید اور عام کو خاص کیا جاتا ہے۔ ظواہر کتاب کے مقتضیٰ کو یوں ترک کر کے سنت کی طرف رجوع کرنے سے کتاب اللہ پر سنت کی تقدیم لازم نہیں آتی، بلکہ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ جو چیز سنت میں معتبر ہے وہی کتاب اللہ کی بھی اصل منشا ومراد ہے۔ پس اس قول کا اصل محرک اصول قرآنیہ کی توضیح میں سنت کا عظیم اثر وکردار ٹھہرا۔"[۳]

اس بات کی تائید علامہ شاطبیؒ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے۔

"ان قضاء السنة علی الکتاب لیس بمعنی تقدیمها علیه واطراح الکتاب بل ان ذلک المعبر فی السنة هو المراد فی الکتاب."[۴]

یحییٰ بن کثیرؒ کے اس قول کی وضاحت اس مثال سے کی جاتی ہے کہ قرآن میں مطلقہ عورتوں کی عدت کے بارے

۱۔ النحل ۱۶:۴۴ ۲۔ ارشاد الفحول، ۱/۱۸۹

۳۔ انکار حدیث کا نیا روپ، ۱/۲۳۰

۴۔ الموافقات للشاطبی، ۴/۳۱۱

میں آیا ہے:

﴿وَ الْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾[1]

اس آیت میں لفظ قروء استعمال ہوا ہے جو کہ قرء کی جمع ہے اور لغت میں لفظ قرء حیض اور طہر دونوں معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا اس آیت کی تشریح میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے کہ عورت عدت تین حیض گزارے گی یا تین طہر گزارے گی۔ اب ہم احادیث کی طرف رجوع کریں تو یہ حدیث ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ آپؐ نے مستحاضہ عورت سے فرمایا:

((تدع الصلوٰة ايام اقرائها ثم تغتسل و تصلی......))[2]

اس حدیث میں واضح ہے کہ لفظ قرء کو حیض کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے کیونکہ طہر کے دنوں میں نماز چھوڑنے کی اجازت نہیں ہے۔

احادیث آیاتِ قرآنیہ کی تشریح و توضیح تین طرح سے کرتی ہیں:

(۱) احادیث قرآن کے مجمل احکام کی تفصیل بیان کرتی ہیں۔ مثلاً قرآن میں یہ حکم آیا ہے: ﴿وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتُوا الزَّكٰوةَ﴾[3] قرآن کا یہ حکم مجمل ہے۔ نماز قائم کرنے کا طریقہ کیا ہے؟ رکعات کی تعداد کتنی ہے؟ نماز کے آداب و سنن کیا ہیں؟ نماز کے اوقات کیا ہیں؟ نماز کن چیزوں سے مفسد ہو جاتی ہے؟ اسی طرح زکوٰۃ کی فرضیت کا نصاب کیا ہے؟ زکوٰۃ کس کو دی جائے گی اور کب دی جائے گی؟ وغیرہ ذلک۔ یہ تمام تفصیلات قرآن میں مذکور نہیں ہیں بلکہ ان تمام چیزوں کی تفصیل احادیث و سنن میں ذکر کی گئی ہے۔ چنانچہ اگر احادیث نہ ہوتی تو قرآن کے ان احکام پر عمل نہیں کیا جا سکتا تھا۔

(۲) احادیث قرآن کے عموم میں تخصیص[4] کرتی ہیں۔ مثلاً قرآن میں یہ حکم آیا ہے: ﴿اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ﴾[5] اس آیت میں ''المیتۃ'' کا لفظ عام ہے جو تمام قسم کے مردار جانوروں کو شامل ہے کہ وہ حرام ہیں۔ اسی طرح اس آیت میں ''الدم'' کا لفظ بھی عام ہے جو بہنے والے خون اور منجمد خون دونوں کو شامل ہے۔ اس آیت میں دو طرح سے تخصیص ہوئی ہے۔ ایک تخصیص تو خود قرآن ہی کی دوسری آیت نے کی ہے:

﴿قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا﴾[6]

اس آیت نے پچھلی آیت میں موجود لفظ ''الدم'' میں تخصیص کر دی کہ ہر قسم کا خون حرام نہیں بلکہ وہ خون حرام ہے جو بہنے والا ہے۔ لہٰذا منجمد خون یعنی جگر اور تلی کھانا جائز ہے۔

اسی طرح ہم ذخیرۂ احادیث پر نظر ڈالیں تو ہمیں درج ذیل حدیث ملتی ہے جو مزید تخصیص پیدا کر دیتی ہے۔

نبی کریمؐ نے ارشاد فرمایا: ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کیے گئے ہیں۔ بہر حال مردار مچھلی اور ٹڈی ہیں اور خون جگر اور تلی ہیں۔[7]

۱۔ البقرۃ۲:۲۲۸ ۲۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الطهارة، باب من قال تغتسل من طهر الی طهر، رقم الحدیث ۲۹۷

۳۔ النساء۴:۷۷ ۴۔ تخصیص کا معنی یہ ہے کہ عام کو اس کے بعض افراد تک محدود کرنا۔

۵۔ البقرۃ۲:۱۷۳ ۶۔ الانعام۶:۱۴۵

۷۔ السنن لابن ماجة، کتاب الأطعمة، باب الکبد والطحال، رقم الحدیث ۳۳۱۴

اس حدیث نے ذکر کردہ آیت میں مزید تخصیص پیدا کر دی کہ ہر مردار چیز حرام نہیں ہے بلکہ دو چیزیں یعنی ٹڈی اور مچھلی اس حکم سے مستثنیٰ ہیں چنانچہ یہ دونوں چیزیں بغیر ذبح کیے کھانا حلال ہیں۔

(۳) احادیث وسنن قرآن کے مطلق احکام کو مقید کرتی ہیں۔ مثلاً قرآن میں چوری کی حد کے بارے میں آیا ہے:

﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْۤا اَیْدِیَهُمَا﴾[1]

اس آیت میں ''ایدیھما'' کا لفظ مطلق ہے اور یہ لفظ ہتھیلی سے لے کر کندھے تک پورے ہاتھ کو شامل ہے۔ لہٰذا اگر کوئی چور چوری کرتا ہے تو اس کا ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے گا؟ کلائی سے یا کہنی سے یا کندھے سے؟ قرآن اس بارے میں خاموش ہے۔ اسی طرح اس آیت میں السارق اور السارقۃ کے الفاظ بھی مطلق ہیں اور اس بارے میں خاموش ہیں کہ ہاتھ معمولی چوری اور ہر قسم کی چوری پر کاٹا جائے گا یا چوری کی کوئی خاص حد یا نوعیت ہے جس پر ہاتھ کاٹا جائے گا؟ قرآن کے اس اطلاق کو احادیث نے مقید کیا ہے۔ چنانچہ درج ذیل حدیث ہمیں بتاتی ہے کہ چور کا دایاں ہاتھ کلائی کے جوڑ سے کاٹا جائے گا۔

((عن عدی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قطع ید سارق من المفصل.))[2]

اسی طرح چوری کی کم از کم مقدار جس پر ہاتھ کاٹا جائے گا، اس حدیث میں بیان کی گئی ہے۔

((ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقطع فی ربع دینار فصاعدا.))[3]

لہٰذا اگر کوئی چور ربع دینار سے کم مالیت کی چیز چرائے گا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَیْرَهٗ﴾[4]

اس آیت میں طلاق مغلظہ کے بعد عورت کے دوبارہ سابقہ خاوند کے لیے حلال ہونے کے لیے نکاح کی شرط تو ذکر کی گئی ہے لیکن اس امر کی تفصیل نہیں ہے کہ محض ایجاب وقبول سے ہی یہ شرط پوری ہو جاتی ہے یا اس میں کوئی اور قید بھی ملحوظ ہے؟ مگر اس بارے میں جو حدیث وارد ہے وہ اس امر اور قید کو متعین کرتی ہے کہ نکاح سے مراد محض ایجاب وقبول نہیں ہیں بلکہ زوجین کا آپس میں جنسی تعلق قائم کرنا بھی ضروری ہے۔ آپؐ نے حضرت رفاعہ قرظی رضی اللہ عنہ کی بیوی کو یہ بات ان الفاظ سے سمجھائی:

((لا حتی تذوقی عسیلتہ ویذوق عسیلتک.))[5]

۳۔ قرآن سے زائد احکام ومضامین والی احادیث وسنن

یہاں مراد ایسی احادیث وسنن ہیں جو مستقل ہیں اور کسی قرآنی آیت کی شرح وتفسیر یا تائید میں وارد نہیں ہوئی ہیں۔ یہ احادیث قرآن سے زائد ایسے مضمون واحکام پر مشتمل ہیں جن کے بارے میں قرآن خاموش ہے۔ اہل علم کا اس

۱۔ المائدۃ ۳۸:۵ ۲۔ السنن للبیهقی، کتاب السرقة، جماع أبواب قطع الید......، ۲۷۱/۸

۳۔ السنن للترمذی، کتاب الحدود، باب ما جاء فی کم تقطع ید السارق، رقم الحدیث ۱۴۴۵

٤۔ البقرۃ۲: ۲۳۰

٥۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الطلاق، باب اذا طلقها ثلاثا ثم تزوجت بعد العدة زوجا غیره فلم یمسها، رقم الحدیث ۵۳۱۷

بات پر اتفاق ہے کہ ایسی احادیث وسنن بلا شک وشبہ حجت ہیں۔

علامہ شوکانیؒ اس بارے میں فرماتے ہیں:

"اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سنت مطہرہ احکام کی تشریع میں مستقل ہے اور حلال کو حلال قرار دینے اور حرام کو حرام قرار دینے میں قرآن کی مانند ہے۔ یہ بات ثابت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "خبردار! مجھے قرآن اور قرآن کی مثل (سنت) دی گئی ہے۔"[1] یعنی مجھے قرآن دیا گیا ہے اور قرآن کی مانند ایسی سنت دی گئی ہے جس کے بارے میں قرآن خاموش ہے مثلاً گدھے کے گوشت کا حرام ہونا، درندوں میں سے کچلی والے جانوروں اور پرندوں میں سے پنجے والے پرندوں کا حرام ہونا، وغیرہ ذلک۔ بہت سی ایسی مثالیں ہیں جن کو شمار نہیں کیا جا سکتا۔ حضرت ثوبانؓ کی سند سے جو یہ روایت کیا جاتا ہے کہ احادیث کو قرآن پر پیش کیا جائے (اگر موافق ہو تو قبول کرلو ورنہ ترک کردو) یحییٰ بن معین اس روایت کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ موضوع ہے اور زندیق لوگوں نے اس کو وضع کیا ہے۔"[2]

چند سطروں کے بعد علامہ شوکانیؒ لکھتے ہیں کہ ہم نے ثوبانؓ کی اس روایت کو قرآن پر پیش کیا تو ہم نے اس کو قرآن کے خلاف پایا کیونکہ قرآن تو یہ کہتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت ہر حال میں کرو چاہے وہ بات قرآن میں موجود ہو یا موجود نہ ہو۔ درج ذیل آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں۔

﴿وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾[3]

﴿قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِىْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ﴾[4]

﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾[5]

ذیل میں قرآن سے زائد احکام پر مشتمل چند احادیث بطورِ مثال ذکر کی جاتی ہیں:

۱۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿قُلْ لَّآ اَجِدُ فِىْ مَآ اُوْحِىَ اِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ﴾[6]

اس آیت کا ظاہری مفہوم یہ بتلاتا ہے کہ مردار، بہتے ہوئے خون اور خنزیر کے گوشت کے علاوہ تمام کھانے کی چیزیں حلال ہیں حالانکہ احادیث میں ان تین اشیاء کے علاوہ بھی بہت سی اشیاء کے کھانے کی ممانعت کی گئی ہے۔ مثلاً آپؐ نے گدھے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔[7] اور درندوں میں سے کچلی والے اور پرندوں میں سے پنجے والے پرندے کھانے سے منع فرمایا۔[8]

۱۔ السنن لأبی داؤد، کتاب السنة، باب فی لزوم السنة، رقم الحدیث ٤٦٠٤

۲۔ ارشاد الفحول، ١/١٨٧، ١٨٨ ۳۔ الحشر ٥٩:٧

٤۔ آل عمران ٣:٣١ ٥۔ النساء ٤:٨٠ ٦۔ الانعام ٥:١٤٥

۷۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصید والذبائح، باب تحریم اکل لحم الحمر الانسیة، رقم الحدیث ١٩٤٠

۸۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصید والذبائح، باب تحریم اکل کل ذی ناب من السباع، رقم الحدیث ١٩٣٤

۲۔ قرآن میں ارشاد ہے:

﴿وَ اَنۡ تَجۡمَعُوۡا بَيۡنَ الۡاُخۡتَيۡنِ﴾[1]

یعنی تمھارے لیے یہ حرام کیا گیا ہے کہ تم دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرو۔ حدیث اس کے ساتھ ساتھ خالہ و بھانجی اور پھوپھی و بھتیجی کو بھی بیک وقت نکاح میں رکھنے سے منع کرتی ہے۔ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں:

((نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تنكح المرأة على عمتها أو خالتها.))[2]

۳۔ قرآنِ مجید میں محرمات کے ذکر میں صرف دو رضاعی رشتے ذکر کیے گئے ہیں کہ ان سے نکاح حرام ہے یعنی رضاعی ماں اور رضاعی بہن۔[3] حالانکہ حدیث میں اس کے علاوہ بھی متعدد رشتے رضاعت کی بناء پر حرام قرار دیے گئے ہیں۔ چنانچہ ارشادِ نبویؐ ہے: ''الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة''[4]

۱۔ النسآء ٤:٢٣

۲۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب النکاح، باب لا تنکح المرأة علی عمتها، رقم الحدیث ٥١٠٨

۳۔ النسآء ٤:٢٣

٤۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب النکاح، باب وامهاتکم التی ارضعنکم......، رقم الحدیث ٥٠٩٩

فصل دوم

سنت ۔ حجیت و اہمیت

اگر غور کیا جائے تو حدیث و سنت کے بارے میں تین قسم کے نقطۂ نظر ہمارے سامنے آتے ہیں، جن میں سے دو نقطۂ نظر افراط و تفریط پر مبنی ہیں اور ایک نقطۂ نظر اعتدال پر قائم ہے۔ ایک گروہ اس قدر سادہ، کم فہم اور علم حدیث سے لاعلم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ہر بات کو حدیث اور سنت سمجھتا ہے، چاہے وہ بات روایت اور درایت کے اعتبار سے موضوع ہی کیوں نہ ہو اور تحقیق کے معیار پر پوری نہ اترتی ہو۔ دوسرا گروہ حدیث و سنت سے اس قدر روگرداں ہے کہ وہ حدیث و سنت کو قابل استدلال اور حجت تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو قرآنِ کریم کے بعد اسلامی قانون کا دوسرا اہم ترین ماخذ تسلیم کیا گیا اور اس کی حجیت کا کبھی کسی ماہر قانون نے انکار نہیں کیا۔ سنت و حدیث کا یہ مقام صدیوں سے مسلم اور غیر متنازع رہا ہے مگر منکرین حدیث کا یہ گروہ مغربی نظریات، مغربی تہذیب اور اشتراکیت سے حد درجہ مرعوب ہو کر دین اسلام کی ہر چیز کو اپنی عقل کے خام پیمانے پر پرکھنا چاہتا ہے اور حدیث کا انکار کر کے قرآن کی من مانی تاویل کرنا چاہتا ہے۔ قرآن کی تفسیر و تاویل میں ان لوگوں کے لیے سب سے بڑی رکاوٹ سنت و حدیث ہے اور ترکِ حدیث کے بعد صرف لغت کا سہارا لے کر یہ لوگ اپنے فاسد ارادوں کو من مانے طور پر پایۂ تکمیل پہنچانا چاہتے ہیں۔ یہ گروہ حدیث کی حجیت یا اس کی استنادی حیثیت کے بارے میں ذہنوں میں شکوک و شبہات پیدا کر کے سنت کے خلاف تشکیک کے طرزِ عمل کو فروغ دینے کی کوشش کرتا ہے۔ تیسرا گروہ جو کہ اعتدال پر ہے وہ صحابہ کرامؓ، فقہاء و محدثین، علماء اور جمہور امت کا گروہ ہے جو حدیث کی حجیت اور سنت کے قابل اتباع مصدر تشریع ہونے پر مکمل طور پر متفق ہے اور احادیث و سنن کو علم حدیث اور محدثین عظام کے متفقہ اصولوں کی روشنی میں جانچ کر اس پر عمل کرتا ہے اور محض اپنے فاسد خیالات اور خام عقل کی بنیاد پر احادیث کی صحت میں تشکیک پیدا نہیں کرتا۔

انکارِ حدیث کے اثرات کو زائل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اسلامی تعلیمات کے بنیادی ماخذ کی روشنی میں حجیت سنت کا جائزہ لیا جائے اور سنت کی اہمیت و ضرورت کو اجاگر کیا جائے۔

علامہ شوکانیؒ حجیت سنت کو ضرورت دینی قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

" ان ثبوت حجية السنة المطهرة و استقلالها بتشريع الإحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلک الا من لا حظ له في الإسلام."[1]

۱۔ ارشاد الفحول، ۱۸۹/۱

حجیت سنت کا معنی ومفہوم

لفظِ حجیت کی تعریف کرتے ہوئے مصطفیٰ سانو لکھتے ہیں:

" الحجیة(Authority): یراد بها ان یکون الدلیل مصدراً للاحکام، و صالحا للاحتجاج بذاته، والزام الناس به شرعا."[1]

"کسی دلیل کی حجیت سے مراد یہ ہے کہ وہ دلیل احکام کا مصدر و ماخذ ہے اور وہ دلیل بذاتِ خود استدلال کی صلاحیت رکھتی ہے اور شرعی طور پر لوگوں کے لیے لازم ہے۔"

سنت کے حجت ہونے کی وضاحت یہ ہے کہ حاکم حقیقی اللہ کی ذات ہے۔ حکم صرف اسی کا چلتا ہے. ﴿اِنِ الۡحُكۡمُ اِلَّا لِلّٰهِ﴾[2] اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی اطاعت کرنا ضروری ہے لیکن حکم چونکہ اللہ تعالیٰ کے خطاب نفسی کا نام ہے اور کسی دلیل اور علامت کے بغیر اس پر مطلع ہونا ممکن نہیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے قرآن، سنت، اجماع، اور قیاس وغیرہ کو بطورِ دلیل اور علامت مقرر فرمایا ہے تاکہ ہمیں اس حکم کا علم یا ظن حاصل ہو جو اللہ تعالیٰ نے صادر فرمایا ہے اور پھر اس پر ہم عمل پیرا ہوں۔ لہٰذا سنت کی حجیت کا مطلب یہ ہے کہ سنت اللہ تعالیٰ کے حکم پر دلیل ہے اور اللہ تعالیٰ کے احکام کو ہم پر واضح اور ظاہر کرتی ہے اور ان کا یقین یا ظن عطا کرتی ہے پھر جب سنت کے ذریعے ہمیں احکام کا علم یا ظن حاصل ہو جائے گا تو ان احکام پر عمل کرنا اور ان کو بجا لانا ضروری ہوگا۔ بالفاظ دیگر سنت کے حجت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سنت کے مقتضیٰ پر عمل کرنا ضروری ہے۔[3]

شریعت کے فہم اور فقہی مسائل کے استنباط میں سنتِ نبویؐ حجت ہے اور سنت کی حجیت خود قرآن، حدیث، اجماع اور دوسرے دلائل عقلیہ سے ثابت ہے۔ درج ذیل سطور میں ان دلائل کا اجمالی جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

عصمتِ انبیاء

عصمت انبیاء کے مسئلہ کا تعلق اگرچہ علم کلام سے ہے مگر عموماً علماء اس کو سنت کی بحث میں ذکر کرتے ہیں کیونکہ نبی کریمؐ کا معصوم ہونا جب تسلیم کرلیا جائے گا تو سنت کی حجیت بھی ثابت ہو جائے گی ورنہ عصمت کے بغیر نبی اور غیر نبی کے قول میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ عموم فائدہ کی خاطر صرف آپؐ کی عصمت کو ذکر کرنے کی بجائے تمام انبیاء کی عصمت کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

کلام عرب میں عصمت کا معنی روکنا، منع کرنا اور بچانا ہے۔ صاحب لسان العرب رقم طراز ہیں:

" العصمة فی کلام العرب: المنع، وعصمة الله عبده: ان یعصمه مما یوبقه عصمه یعصِمه عصما: منعه و وقاه."[4]

اسی مفہوم میں یہ لفظ ان آیات میں استعمال ہوا ہے۔

۱۔ قطب مصطفی سانو، معجم مصطلحات اصول الفقه، ص۱٦٨

۲۔ یوسف ۱۲: ٤٠ ۔ ۳۔ عبدالغنی عبدالخالق، حجیة السنة، ص۲٤۳

٤۔ لسان العرب، ٤/۲۹٧٦

﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللّٰهِ إِلَّا مَنْ رَّحِمَ﴾[1]

﴿يَوْمَ تُوَلُّوْنَ مُدْبِرِيْنَ مَا لَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ مِنْ عَاصِمٍ﴾[2]

﴿قَالَ سَاٰوِيْٓ إِلٰى جَبَلٍ يَّعْصِمُنِيْ مِنَ الْمَآءِ﴾[3]

جمہور علماء نے عصمت کی تعریف یہ کی ہے:

''عصمت وہ طبعی خصلت ہے جو گناہ کے ارتکاب سے روکتی ہے اس حال میں کہ عصمت کا حامل گناہ کو ترک کرنے میں مجبور نہیں ہوتا۔''[4]

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء میں فطری طور پر یہ خصلت ودیعت کر دی ہے کہ وہ گناہوں کے ارتکاب سے بچتے ہیں مگر وہ گناہوں سے بچنے میں مجبور محض نہیں ہوتے بلکہ اپنے اختیار سے معاصی سے بچتے ہیں اور واجبات دینیہ کو بجا لاتے ہیں۔

گناہوں کی دو قسمیں ہیں: کبائر اور صغائر، پھر کبائر میں کفر، جھوٹ اور دوسرے گناہ شامل ہیں۔ کفر کے بارے میں تمام مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ انبیاء نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد دونوں حالتوں میں اس سے محفوظ ہوتے ہیں بلکہ حالت صغر میں بھی والدین کے تابع ہو کر انبیاء پر کفر کا حکم نہیں لگایا جا سکتا کیونکہ وہ بچپن میں بھی اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور اس کی معرفت کے حامل ہوتے ہیں۔ البتہ شیعہ امامیہ کے نزدیک ہلاکت کے خوف کے وقت بطورِ تقیہ کفر کا اظہار کر سکتے ہیں کیونکہ اس صورت میں اظہار اسلام کی وجہ سے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا لازم آئے گا۔[5]

شیعہ کا یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ جان کے خوف کے وقت انبیاء بالکلیہ پیغامِ الٰہی کو ترک کر دیں اور دعوتِ ایمان کو چھپائیں۔ حالانکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نمرود کو جان کے خوف کے باوجود دعوت دی اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو پیغامِ الٰہی پہنچایا اور اپنی جان کی قطعاً پرواہ نہیں کی۔

کبائر میں سے جھوٹ کے بارے میں بھی تمام اہل شرائع اور ملل کا اتفاق ہے کہ قصداً انبیاء سے جھوٹ کا صدور ممکن نہیں ہے اور سہو اور نسیان کی حالت میں بھی اکثر علماء کے نزدیک انبیاء سے جھوٹ کا صدور ممکن نہیں ہے اور محققین کے نزدیک یہی قول قابل اعتماد ہے۔[6]

انبیاء سے کذب صادر نہیں ہو سکتا اس کے بہت سے دلائل ہیں جن میں سے چند ذکر کیے جاتے ہیں۔

(۱) ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ○ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى﴾[7]

آپ اپنی رائے کی بناء پر بات نہیں کرتے بلکہ آپ کا ہر کلام وحی پر مبنی ہوتا ہے جب آپ کا ہر کلام وحی پر مبنی ہوتا ہے تو آپؐ سے جھوٹ کا صدور کیونکر ممکن ہو گا؟

۱۔ هود ۴۳:۱۱ ۲۔ غافر ۳۳:۴۰ ۳۔ هود ۴۳:۱۱

۴۔ فواتح الرحموت مع شرح مسلم الثبوت، ۱۱۸،۱۱۷/۲

۵۔ فخر الدين الرازي، المحصول في علم اصول الفقه، ۲۲۶/۳

۶۔ علي بن محمد الآمدي، الأحكام في اصول الأحكام، ۲۲۸/۱؛ فواتح الرحموت، ۱۱۹/۲

۷۔ النجم ۵۳:۳،۴

(۲) ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْاَقَاوِيْلِ ۝ لَاَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِيْنِ ۝ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِيْنَ﴾[۱]

اس آیت کی تفسیر میں ابن کثیر لکھتے ہیں:

"قال شيئا من عنده فنسبه إلينا، وليس كذلك، لعاجلنا بالعقوبة."[۲]

(۳) ارشادِ نبویؐ ہے: "اللہ کی قسم اس منہ سے حق کے علاوہ کبھی کوئی بات نہیں نکلی۔"[۳]

کفر اور کذب کے علاوہ بقیہ کبائر اور ایسے صغائر جو خست اور گھٹیا پن پر دلالت کریں مثلاً ایک لقمہ کھانے کی چوری وغیرہ، ایسے معاصی کے بارے میں مسلمانوں کے تمام گروہوں کا اتفاق ہے کہ انبیاء سے عمداً صادر نہیں ہو سکتے ہیں اور اکثر علماء اس بات پر بھی متفق ہیں کہ سہواً بھی صادر نہیں ہو سکتے۔[۴]

وہ صغائر جو خست پر دلالت نہیں کرتے، ان کے بارے میں اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ ان کا صدور انبیاء سے عمداً بھی ممکن ہے اور سہواً ممکن ہے۔ البتہ انبیاء تسلسل سے صغائر کا ارتکاب نہیں کرتے اور اس ارتکاب پر من جانب اللہ ان کو تنبیہ بھی کر دی جاتی ہے۔[۵]

احناف اس بات کے قائل ہیں کہ انبیاء سے صغائر کا صدور عمداً نہیں ہو سکتا کیونکہ انبیاء کے حق میں صغائر بھی کبائر کی مانند ہیں کیونکہ یہ مقولہ مشہور ہے:

"مباحات العوام سيئات الابرار و حسنات الابرار سيئات المقربين."[۶]

شوافع میں سے علامہ تاج الدین سبکیؒ اس بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ انبیاء سے کبائر اور صغائر دونوں کا صدور نہ عمداً ہو سکتا ہے اور نہ سہواً ہو سکتا ہے۔[۷]

درج بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے انبیاء سے کبائر کا صدور عمداً بالاتفاق ممکن نہیں ہے اور بعض علماء کے نزدیک کفر اور جھوٹ کے علاقہ بقیہ کبائر سہواً صادر ہو سکتے ہیں مگر ان پر فوری طور پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے تنبیہ وارد ہو جاتی ہے اور اکثر علماء کے نزدیک سہواً صدور بھی نہیں ہو سکتا اور عظمت انبیاء کے لائق یہی قول ہے۔ جہاں تک صغائر کا تعلق ہے تو جو صغائر گھٹیا پن پر دلالت کرتے ہیں ان کا صدور انبیاء سے نہ عمداً ہو سکتا ہے اور نہ سہواً ہو سکتا ہے۔ البتہ اس کے علاوہ بقیہ صغائر عمداً بلا اصرار یا سہواً صادر ہو سکتے ہیں مگر اس پر بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے فوراً تنبیہ نازل ہو جاتی ہے۔ بہر حال انبیاء سے اگر کوئی لغزش صادر ہو بھی جائے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے فوری طور پر وحی کا نزول ہوتا ہے اور اس کی اصلاح کر دی جاتی ہے۔ لہٰذا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آپ کا ہر وہ قول، فعل اور تقریر جس پر کوئی تنبیہ الٰہی نازل نہ ہوئی ہو، وہ صحیح ہے اور اس حکم کے مطابق ہے جو اللہ کے ہاں طے شدہ ہے لہٰذا اس پر عمل کرنا ضروری ہے اور حجیت سنت کا بھی یہی مفہوم ہے۔

۱۔ الحاقة: ۴۴-۴۶

۲۔ ابو الفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر؛ تفسیر القرآن العظیم، ص ۱۹۱۶

۳۔ السنن لأبي داؤد، كتاب العلم، باب في كتاب العلم، رقم الحديث ۳۶۴۶

۴۔ مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت، ۱۲۰/۲

۵۔ الأحكام في اصول الحكام للآمدي، ۲۲۹/۱

۶۔ فواتح الرحموت، ۱۲۰/۲، ۱۲۱

۷۔ متن جمع الجوامع مع حاشية البناني، ۹۵/۲

حجیت سنت اور قرآنِ کریم

قرآنِ کریم ایسی آیات سے بھرا پڑا ہے جو واضح طور پر سنت کی حجیت پر دلالت کرتی ہیں۔ قرآن نے حجیت سنت کو مختلف اسالیب اور پیرایہ سے بیان کیا ہے اور حجیت سنت کے مختلف پہلوؤں کو اُجاگر کیا ہے۔

رسول اللہ پر ایمان لانے کا وجوب

قرآنِ کریم میں بہت سی آیات واضح طور یہ حکم دیتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانا ضروری ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی نہ کرنا اور آپؐ کے حکم و فیصلہ پر راضی نہ ہونا ایمان کے منافی ہے۔ ایسی چند آیات ذکر کی جاتی ہیں۔

(۱) ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَ الْكِتٰبِ الَّذِيْ نَزَّلَ عَلٰى رَسُوْلِهٖ وَ الْكِتٰبِ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾[۱]

(۲) ﴿فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالنُّوْرِ الَّذِيْٓ اَنْزَلْنَا وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ﴾[۲]

(۳) ﴿فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ الَّذِيْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ كَلِمٰتِهٖ وَ اتَّبِعُوْهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ﴾[۳]

(۴) ﴿اِنَّآ اَرْسَلْنٰكَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِيْرًا ۝ لِّتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتُعَزِّرُوْهُ وَتُوَقِّرُوْهُ﴾[۴]

(۵) ﴿اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ﴾[۵]

درج بالا آیات میں ایمان باللہ کے ساتھ ساتھ ایمان بالرسول کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ایمان باللہ کی تکمیل ایمان بالرسولؐ کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ امام شافعیؒ لکھتے ہیں:

”فجعل كمال ابتداء الإيمان، الذى ما سواه تبع له: الايمان بالله ثم برسوله فلو آمن عبد به ولم يؤمن برسوله: لم يقع عليه اسم كمال الإيمان ابدا حتى يؤمن برسوله معه.“[۶]

ایمان محض اس چیز کو مان لینے کا نام نہیں کہ آپؐ اللہ کے رسول ہیں بلکہ ان تمام باتوں کی تصدیق کرنا بھی ایمان کا حصہ ہے جو نبی کریمؐ کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہوں خواہ وہ قرآنِ کریم کی شکل میں ہوں یا سنت کی شکل میں ہوں۔ اسی لیے قرآن میں متعدد مقامات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم و فیصلہ کو تسلیم نہ کرنے کو سلب ایمان سے تعبیر کیا ہے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا﴾[۷]

علامہ ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

”اللہ تعالیٰ نے بندوں سے ایمان کے منفی ہونے کی قسم کھائی ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنے ہر چھوٹے

۱۔ النسآء ۴:۱۳۶ ۲۔ التغابن: ۸ ۳۔ الاعراف ۷:۱۵۸

۴۔ الفتح ۴۸: ۸،۹ ۵۔ الحجرات ۴۹: ۱۵

۶۔ الرسالۃ، ص ۷۵ ۷۔ النسآء ۴:۶۵

بڑے اختلاف اور جھگڑا میں رسول اللہ کو فیصل بنائیں اور ایمان کے لیے محض فیصل بنانا کافی نہیں بلکہ ایمان کی تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس فیصلہ پر سرتسلیم خم کریں اور اس کی مکمل تابعداری کریں۔"[1]

غرضیکہ قرآنِ کریم میں متعدد مقامات پر ایمان باللہ کے ساتھ ایمان بالرسول کا بھی حکم دیا گیا اور ایمان بالرسول اس وقت تک مکمل نہیں ہوسکتا جب تک کہ آپؐ کی اطاعت نہ کی جائے۔ لہٰذا آپؐ پر ایمان لانے کا وجوب حجیت سنت کا متقاضی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحیثیت شارح قرآن

قرآنِ پاک کی بہت سی آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے قرآن کی تفسیر وتشریح کا اختیار تفویض فرمایا۔ آپؐ کی ذات اقدس قرآنِ کریم کی تفسیر کے سلسلے میں معتبر ترین ہے۔ چند ایسی آیات ذکر کی جاتی ہیں جن میں آپؐ کی اس حیثیت کو واضح کیا گیا ہے۔

(۱) ﴿وَ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ﴾[2]

اس آیت میں واضح الفاظ میں یہ اعلان کیا جا رہا ہے کہ قرآنِ کریم کی تفسیر اور آپؐ پر نازل ہونے والی وحی کی تشریح آپ کی ذمہ داری اور منصب ہے۔

(۲) ﴿وَ مَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ اِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِى اخْتَلَفُوْا فِيْهِ وَ هُدًى وَّ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ﴾[3]

(۳) ﴿كَمَآ اَرْسَلْنَا فِيْكُمْ رَسُوْلًا مِّنْكُمْ يَتْلُوْا عَلَيْكُمْ اٰيٰتِنَا وَ يُزَكِّيْكُمْ وَ يُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُعَلِّمُكُمْ مَّا لَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ﴾[4]

(۴) ﴿هُوَ الَّذِىْ بَعَثَ فِى الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ﴾[5]

(۵) ﴿وَ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكَ عَظِيْمًا﴾[6]

حکمت سے مراد سنت ہے۔ امام شافعیؒ رقم طراز ہیں:

"فذكر الله الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من ارضى من اهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة: سنت رسول الله "[7]

امام شافعیؒ نے حکمت کی تعریف سنت سے اس وجہ سے کی ہے کہ سنت کا عطف قرآن پر ہے اور عطف میں اصل مغایرت ہے یعنی معطوف، معطوف علیہ کا مغایر ہوتا ہے۔ درج بالا آیات میں اللہ تعالیٰ نے قرآن وحکمت کے عطا کرنے پر

۱۔ اعلام الموقعین، ۹۳/۱
۲۔ النحل ۴۴:۱۶
۳۔ النحل ۶٤:۱٦
٤۔ البقرة ۱۵۱:۲
۵۔ الجمعة ۲:٦۱
٦۔ النسآء ۱۱۳:٤
۷۔ الرسالة، ص ۷۸

احسان جتلایا ہے اور احسان اسی چیز کے ذریعے جتلایا جاتا ہے جو حق اور درست ہو۔لہٰذا ان آیات سے بھی یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اسی طرح واجب الاتباع ہے جس طرح قرآن ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی تفسیر وتشریح کا فریضہ سرانجام دیا اس کی نوعیت کیا تھی؟ اس بارے میں مفتی تقی عثمانی لکھتے ہیں:

> "یہ بات ظاہر ہے کہ مکہ کے عرب جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے براہ راست مخاطب تھے، قرآنی الفاظ کے لیے کسی ترجمے کے محتاج نہ تھے۔ قرآنِ مجید ان کی مادری زبان میں نازل ہوا تھا اور تمام تر ناخواندگی، بے علمی اور جہالت کے باوجود اپنی زبان اور ادب پر ان کا بھرپور عبور اور دسترس ناقابل انکار ہے۔ ان کی تاثیر انگیز شاعری، بلیغ تقاریر اور فصیح جملے آج بھی عربی زبان و ادب کی بے پناہ ثروت کا بنیادی سرچشمہ ہیں۔ وہ بحیثیت زبان و ادب قرآنی عبارات کے معنی ومفہوم کو اچھی طرح سمجھتے تھے اور اس سلسلے میں کسی فرد کی تعلیم کے حاجت مند نہ تھے۔ یہ بات کہ قرآنِ کریم کے ابتدائی مخاطب اس کے عبارتی مفاہیم ومعانی سے بخوبی واقف تھے، ہر شک وشبے سے بالا ہے۔ اس لیے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ تفسیر وتشریح جس کی ذمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سونپی گئی تھی قرآنِ کریم کے لفظی مفاہیم ومعانی سے سوا کوئی چیز تھی۔ یہ وہ تشریح تھی جو تمام مستنبط نتائج اور مطلوبہ ضروری تفصیلات پر مشتمل تھی اور جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں تک پہنچانے کا انتظام فرمایا تھا۔ یہ ضروری تفصیلات آنحضرت تک وحی غیر متلو کے ذریعے پہنچائی گئیں۔"[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا وجوب

قرآنِ کریم میں تقریباً چالیس مقامات پر رسول اللہ کی اطاعت کا حکم مختلف الفاظ سے آیا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ رسالت کا اصل منشاء مقصود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اور فرماں برداری ہے۔ چند آیات ذکر کی جاتی ہیں:

(۱) ﴿ وَ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ﴾[2]

(۲) ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ لَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَ اَنْتُمْ تَسْمَعُوْنَ﴾[3]

(۳) ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا﴾[4]

امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

> "فردوہ الی اللہ والرسول۔" کا مفہوم یہ ہے کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، اگر تم جانتے ہو تو (اس کی طرف اس مختلف فیہ مسئلہ کو لوٹاؤ) لیکن اگر تم نہیں جانتے تو تم اگر

۱۔ محمد تقی عثمانی، حجیت حدیث، ۲۷،۲۳

۲۔ آل عمران ۱۳۲:۳ ۳۔ آل عمران ۳۲:۳

۴۔ النساء ۵۹:۴

رسول اللہ تک پہنچو تو ان سے دریافت کرلو یا پھر جو کوئی پہنچے وہ دریافت کرلے لیکن آپؐ کے فیصلہ کے بعد یہ فرض ہے کہ تم میں کوئی اختلاف باقی نہ رہے۔''[1]

حافظ ابن عبدالبر نے میمون بن مہران سے روایت کیا ہے:

" ان الرد الی اللہ ھو الرد الی کتابہ والرد الی الرسول ھو الرد الیہ ما کان حیا فاذا مات فالرد الی سنتہ."[2]

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے علامہ طیبی کے حوالہ سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے:

''اللہ تعالی کے قول'' واطیعو الرسول ''میں فعل کا اعادہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت مستقل طور پر واجب ہے۔ اولی الامر میں فعل کا اعادہ اس لیے نہیں کیا گیا کہ اولی الامر میں ایسی چیز موجود ہے جس کی وجہ سے ان کی اطاعت (مستقل طور پر) واجب نہیں ہے۔''[3]

(۴) ﴿وَ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ احْذَرُوْا فَاِنْ تَوَلَّیْتُمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا عَلٰی رَسُوْلِنَا الْبَلٰغُ الْمُبِیْنُ﴾[4]

امام شاطبیؒ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''اس آیت میں اطاعت رسول کو اللہ تعالی کی اطاعت کے ساتھ ملا کر ذکر کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالی کی اطاعت تو یہ ہے کہ اس کے اوامر ونواہی کو تسلیم کیا جائے اور اطاعت رسول یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اوامر ونواہی کو بھی قبول کیا جائے جو قرآن میں مذکور نہیں ہیں۔ اگر وہ چیزیں قرآن میں مذکور ہوتیں تو ان کا ماننا اطاعت رسول نہیں بلکہ اللہ کی اطاعت کہلاتا۔''[5]

(۵) ﴿یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اسْتَجِیْبُوْا لِلّٰہِ وَ لِلرَّسُوْلِ اِذَا دَعَاکُمْ لِمَا یُحْیِیْکُمْ﴾[6]

(۶) ﴿وَمَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا﴾[7]

درج بالا آیت سے حجیت سنت کے ثبوت کی واضح دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ واقعہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک عورت ان کے پاس آئی اور کہا کہ میں نے سنا ہے کہ آپ واصلہ سے منع کرتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ جی ہاں۔ اس نے دریافت کیا کہ کیا آپ کے پاس کتاب اللہ کی کوئی سند ہے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی ارشاد سنا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ میرے پاس کتاب اللہ کی بھی سند ہے اور اللہ کے رسول کا ارشاد بھی ہے۔ اس عورت نے کہا: میں نے پورا قرآن پڑھا ہے میں نے اس میں کہیں یہ بات نہیں پائی۔ آپ نے فرمایا کہ تمھیں اس میں یہ آیت ملی ہے ﴿ما اتاکم الرسول

۱۔ الرسالہ، ص ۸۰،۸۱

۲۔ یوسف بن عبدالبر، جامع بیان العلم و فضلہ، ۷۶۶/۱

۳۔ فتح الباری، ۳۱۹۵/۳

۴۔ المائدۃ ۹۲:۵

۵۔ الموافقات، ۳۲۱/۴

۶۔ الانفال ۲۴::۸

۷۔ الحشر ۷:۵۹

فخذوہ وما نھاکم عنه فانتھوا﴾ اس نے کہا کہ جی ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ آپ نے نامصہ، واشرہ، واصلہ اور واشمہ سے منع فرمایا سوائے اس کے کہ کسی بیماری کی وجہ سے ہو۔[1]

قرآن میں جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو ضروری قرار دیا ہے اسی طرح آپ کی نافرمانی کی صورت میں مختلف وعیدیں بیان کی گئی ہیں۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ مَنْ یَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ یَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ یُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِیْهَا﴾[2]

﴿وَ مَنْ یُّشَاقِقِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَاِنَّ اللّٰهَ شَدِیْدُ الْعِقَابِ﴾[3]

﴿وَ مَنْ یَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِیْنًا﴾[4]

ذکر کردہ آیات میں اللہ کی اطاعت کی مانند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو بھی لازمی اور ضروری قرار دیا گیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر بات وحی ہے اور من جانب اللہ ہے۔ خواہ وہ قرآن کی شکل میں ہو یا سنت کی صورت میں ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرنا بھی ویسے ہی ضروری ہے جیسا کہ قرآن پر عمل کرنا اور یہی حجیت سنت کا مفہوم ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع محبت الٰہی کا ذریعہ ہے

قرآن میں کئی مقامات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمومی اتباع کا حکم دیا گیا ہے اور آپ کی اتباع و پیروی کو محبتِ الٰہی کے حصول کے لیے لازم قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ جو شخص محبت الٰہی کا دعویدار ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع سے جان چراتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل کو حجت تسلیم نہیں کرتا اس کا یہ دعویٰ باطل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں محبت الٰہی کے حصول کا مضمر ہونا حجیت سنت کی واضح دلیل ہے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

(۱) ﴿قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَ یَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ وَ اللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ﴾[5]

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ہر اس شخص کو جو اس کی محبت کا مدعی ہے یہ حکم دیا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کرے۔ اللہ تعالیٰ کی اتباع کا اس وقت تک کوئی معنی نہیں جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال، افعال اور احوال اور ھدی کی مکمل اتباع نہ کی جائے اور آپ کے تمام اقوال، افعال، احوال اور ھدی ہی تو احادیث نبوی ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ جو شخص احادیثِ نبوی کی اتباع نہیں کرتا اور نہ ہی ان پر عمل کرنا ضروری سمجھتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی محبت کے اپنے دعویٰ میں کاذب ہے اور جو اپنے اس دعویٰ میں جھوٹا ہے تو اللہ تعالیٰ پر اس کے ایمان کا دعویٰ بھی جھوٹا ہے۔[6]

۱۔ مسند الامام احمد، ۱۰۲/۲، رقم الحدیث ۳۹٤٥

۲۔ النسآء ٤:۱٤ ۳۔ الانفال ۸:۱۳

٤۔ الاحزاب ۳۳:۳٦ ۵۔ آل عمران ۳:۳۱

٦۔ انکارِ حدیث کا نیا روپ ۷۹/۱

(۲) ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾۱

''تمھارے لیے اللہ کے رسول میں بہترین نمونہ ہے اس شخص کے لیے جو اللہ اور آخرت کے دن کی امید رکھتا ہے اور اللہ کو بہت یاد کرتا ہے۔''

حافظ ابن کثیرؒ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''هذه الآية الكريمة اصل كبير في التاسي برسول الله صلى الله عليه وسلم في اقواله و افعاله و احواله؛ ولهذا امر الناس بالتاسي بالنبي صلى الله عليه وسلم.''۲

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

(۳) ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِي﴾۳

(۴) ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَ الْإِنجِيلِ﴾۴

(۵) ﴿رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنزَلْتَ وَ اتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾۵

یہ تمام آیات واضح طور پر اتباعِ رسول کی ضرورت پر زور دے رہی ہیں اور اتباعِ رسول کو ایمان کا جزو قرار دے رہی ہیں۔ آپؐ کی اتباع چونکہ آپؐ کے اقوال، افعال اور احوال تمام امور میں ضروری ہے۔ لہٰذا آپؐ کی اتباع کا حکم حجیت سنت کو مستلزم ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحیثیت شارع

قرآنِ کریم کی متعدد آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مستقل طور پر تشریع اور قانون سازی کے اختیارات حاصل تھے۔ ان میں سے چند آیات کو ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) ﴿وَ اكْتُبْ لَنَا فِي هَٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ۝ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَ الْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾۶

اس آیت سے یہ واضح ہو رہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض میں یہ بات شامل تھی کہ آپ پاک چیزوں کو حلال قرار دیتے تھے اور ناپاک اور گندی چیزوں کو حرام قرار دیتے تھے اور آپ کا یہ فریضہ ان محرمات اور حلال شدہ اشیاء سے ماسوا تھا جن کو قرآن نے حلال و حرام قرار دیا ہے کیونکہ اس آیت میں حلال و حرام کرنے کی نسبت قرآن کی

۱۔ الاحزاب ۳۳:۲۱ — ۲۔ تفسیر القرآن العظیم، ص ۱۴۸۷
۳۔ یوسف ۱۲:۱۰۸ — ۴۔ الاعراف ۷:۱۵۷
۵۔ آل عمران ۳:۵۳ — ۶۔ الاعراف ۷:۱۵۶،۱۵۷

بجائے آپ ؐ کی طرف کی گئی ہے۔

(۲)﴿قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ لَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ﴾[۱]

اس آیت کے الفاظ اس بات کو زور دے کر بیان کرتے ہیں کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے ناجائز اور غیر قانونی ٹھہرایا ہے، اسے ناجائز اور غیر قانونی تسلیم کیا جائے نیز یہ کہ کسی چیز کو غیر قانونی اور ناجائز ٹھہرانے کا اختیار اللہ تعالیٰ جل شانہ تک محدود نہیں ہے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی، اللہ تعالیٰ ہی کی رضا مندی اور حکم سے، اس اختیار کو استعمال کر سکتے ہیں۔[۲]

(۳)﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا﴾[۳]

اس آیت میں اللہ اور رسول دونوں کے فیصلوں پر سر تسلیم خم کرنا ضروری قرار دیا گیا ہے۔

حافظ ابن کثیرؒ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"فهذه الآية عامة في جميع الامور، وذلك انه اذا حكم الله و رسوله بشيء، فليس لاحد مخالفته ولا اختيار لاحدها هنا، ولا راى ولا قول."[۴]

ذکر کردہ آیات سے پتا چلتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے مستقل طور پر قانون سازی اور تشریع کا اختیار عطا فرمایا تھا اور اس اختیار دینے کا فائدہ اسی صورت میں سامنے آئے گا جب آپ ؐ کا قول وفعل حجت تسلیم کیا جائے اور اس کی اطاعت کو ضروری بلکہ ایمان کا جزو قرار دیا جائے۔

حجیت سنت، احادیث کی روشنی میں

گذشتہ صفحات میں قرآنی آیات کی روشنی میں حجیت سنت کا جائزہ لیا گیا اور ہم نے دیکھا کہ قرآن نے مختلف اسالیب اور پیرایہ جات سے سنت کی اہمیت وضرورت کو واضح کیا ہے۔ چنانچہ کہیں آپ ؐ پر ایمان لانے کا حکم ہے اور کہیں اللہ تعالیٰ نے آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت سے ملا کر ذکر کیا ہے۔ کئی آیات میں آپ ؐ کی اتباع کو ضروری قرار دے کر محبت الٰہی اور تکمیل ایمان کے لیے لازمی قرار دیا گیا ہے تو کہیں آپ ؐ کی بطور شارح قرآن حیثیت کو نمایاں کیا گیا ہے اور آپ ؐ کو تشریع وقانون سازی اور قضاء وفیصلہ کے اختیار سونپے گئے ہیں۔ حجیت سنت کے ثبوت میں قرآن کی آیات ہی کافی ہیں لیکن ضروری تھا کہ حجیت سنت کا جائزہ ان احادیث وسنن کی روشنی میں بھی لیا جائے جو واضح طور پر یہ بتاتی ہیں کہ سنت کی تشریعی حیثیت کو قبول کیے بغیر کوئی شخص مسلمان نہیں ہوسکتا۔ چند ایسی احادیث ذکر کی جاتی ہیں جو حجیت سنت پر واضح طور پر دلالت کرتی ہیں:

۱۔ حضرت مقدام بن معدی کربؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قریب ہے کہ ایک شخص

۱۔ التوبۃ۹:۲۹ ۲۔ حجیت حدیث، ص۶۴، ۶۵

۳۔ الاحزاب ۳۳:۳۶ ۴۔ تفسیر القرآن العظیم، ص ۱۵۰۲

اپنی شہ نشین پر تکیہ لگائے بیٹھا ہوگا اور اس کے سامنے میری حدیث بیان کی جائے گی تو کہے گا کہ ہمارے اور تمھارے درمیان بس اللہ کی کتاب ہے جو چیز ہم اس میں حلال پائیں گے اس کو حلال سمجھیں گے اور جو اس میں حرام پائیں گے اس کو حرام سمجھیں گے، خبردار اللہ کے رسول کا حرام کیا ہوا اسی طرح حرام ہے جس طرح اللہ کا حرام کیا ہوا ہے۔[1]

اس حدیث سے پتا چلتا ہے کہ تشریع و قانون سازی کا اختیار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ویسے ہی حاصل تھا جیسا کہ اللہ تعالیٰ شارع و مقنن ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''عنقریب کچھ لوگ ایسے آئیں گے جو قرآن کے متشابہات کو لے کر تم سے بحث و مباحثہ کریں گے چنانچہ ان لوگوں کو تم سنن و احادیث کے ذریعے پکڑو کیونکہ اصحاب سنن کتاب اللہ کا زیادہ علم رکھنے والے ہیں۔[2]

۲۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا: اللہ سرسبز و شاداب رکھے اس شخص کو جو ہم سے کوئی بات سنے پھر اس کو ویسے ہی آگے پہنچائے جیسا کہ سنا ہے کیونکہ بعض اوقات جس کو بات پہنچائی جائے وہ سننے والے کی نسبت بات کو زیادہ محفوظ رکھتا ہے۔[3]

اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے لیے دعا کی ہے جو حدیث کو سن کر ویسے ہی بلا تغییر و تبدیلی آگے پہنچا دے کیونکہ اس شخص نے سنت کو زندہ رکھنے میں اپنا حصہ ڈالا ہے۔ جب سنت کو آگے پہنچانے میں اتنا بڑا اجر ہے تو جو شخص سنت پر عمل کرے اور اس کی حجیت کا قائل ہو اس کا اجر تو کئی گنا بڑھ جائے گا۔

۳۔ حضرت عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو نماز پڑھائی پھر ہماری طرف متوجہ ہو کر ایسی وعظ و نصیحت کی کہ جس کی وجہ سے آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے اور دل کانپنے لگے۔ ایک آدمی نے کہا: ''یا رسول اللہ! یہ تو گویا اس شخص کی نصیحت کی مانند ہے جو رخصت ہو رہا ہو، آپ ہمیں وصیت کیجیے'' آپؐ نے فرمایا: ''میں تم کو اللہ سے ڈرنے اور اطاعت و فرماں برداری کی وصیت کرتا ہوں اگرچہ (تمھارا امیر) حبشی غلام ہو چنانچہ جو تم میں سے میرے بعد زندہ رہے گا وہ بہت زیادہ اختلاف دیکھے گا۔ تمھارے اوپر میرے اور میرے راشد و ہدایت یافتہ خلفاء کی سنت کا اتباع لازم ہے، اسے اچھی طرح تھام لو اور مضبوطی سے دانتوں سے پکڑ لو ورتم دین میں نئے نئے طریقوں سے بچو کیونکہ ہر نیا طریقہ بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔[4]

سنت سے ہٹنے کو بدعت اور گمراہی قرار دیا گیا ہے۔ عبادت کا طریقہ ہو یا زندگی گزارنے کا کوئی بھی طریقہ ہو، ہر چیز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقِ زندگی ہی معتبر ہے۔ سنت سے انحراف، تجاوز اور احتراز انسان کو امت سے نکال دے گا پھر اس کی عبادت نہ عبادت رہے گی اور نہ وہ کامیابی کی منزل تک پہنچ سکے گا۔

۱۔ السنن لابن ماجة، باب تعظيم حديث رسول الله، والتغليظ على من عارضه، رقم الحديث ١٢

۲۔ جامع بيان العلم و فضله، ٢/١٠١٠

۳۔ السنن للترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، رقم الحديث ٢٦٥٧

٤۔ السنن للترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في الاخذ بالسنة، رقم الحديث ٢٦٧٦

۴۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

''جس نے میری سنت سے محبت کی، اس نے مجھ سے محبت کی اور جس نے مجھ سے محبت کی، وہ جنت میں میرے ساتھ ہوگا۔''[1]

جو شخص جنت میں جانا چاہتا ہے اور آپؐ کی صحبت حاصل کرنا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ آپؐ سے محبت کرے اور آپؐ سے محبت کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ آپؐ کی سنت سے محبت کرے اور اپنی زندگی کے ہر ہر شعبے کو سنت کے مطابق ڈھالے۔

۵۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میرا ہر امتی جنت میں داخل ہوگا سوائے اس کے جو انکار کرے۔'' صحابہؓ نے عرض کیا: ''یا رسول اللہ! انکار کون کرے گا؟'' آپؐ نے فرمایا: ''جو میری اطاعت کرے گا وہ جنت میں داخل ہو جائے گا اور جو میری نافرمانی کرے گا تو اس نے انکار کیا۔''[2]

آپ کی نافرمانی سے مراد آپؐ کی سنت سے اعراض کرنا اور ترک کرنا مراد ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

'' وظاهره ان العموم مستمر لان كلا منهم لا يمتنع من دخول الجنة ولذلك قالوا ''ومن يابى'' فبين لهم ان اسناد الامتناع اليهم عن الدخول مجاز عن الامتناع عن سنته وهو عصيان الرسول.''[3]

۶۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''میری مثال اور جس چیز کے ساتھ اللہ نے مجھے بھیجا ہے ایسے ہے جیسا کہ ایک آدمی ایک قوم کے پاس آیا اور کہا: ''اے لوگو! میں نے ایک لشکر کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے اور میں ننگا ڈرانے والا ہوں لہٰذا تم بچاؤ کا بندوبست کرلو۔ چنانچہ کچھ لوگوں نے اس کی بات مان لی اور رات کو نکل گئے۔ آہستہ آہستہ چلتے رہے اور نجات پا گئے۔ کچھ لوگوں نے اس شخص کو جھٹلا دیا اور اپنے گھروں میں رہے۔ چنانچہ لشکر نے ان پر حملہ کیا اور ان کو ہلاک و برباد کر دیا۔ یہ مثال ہے اس شخص کی جس نے میری اطاعت کی اور جو کچھ میں لے کر آیا اس کی اتباع کی اور مثال ہے اس شخص کی جس نے میری نافرمانی کی اور جو حق میں لے کر آیا تھا اس کی تکذیب کی۔''[4]

۷۔ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''علم تین ہیں اور ان کے علاوہ باقی چیزیں زائد ہیں۔ آیت جو محکم ہو، سنت جو ثابت ہو اور تقسیم میراث جو منصفانہ ہو۔[5]

۱۔ محمد بن عبداللہ الخطیب التبریزی، مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الإیمان، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، رقم الحدیث ۱۶۵

۲۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الإعتصام بالکتاب والسنۃ، باب الاقتداء بسنن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم......رقم الحدیث ۷۲۸۰

۳۔ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ۳۲۵٤/۳

٤۔ الجامع الصحیح، کتاب الإعتصام بالکتاب والسنۃ، باب الاقتداء بسنن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، رقم الحدیث ۷۲۸۳

٥۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الفرائض، باب ما جاء فی تعلیم الفرائض، رقم الحدیث ۲۸۸۵

علامہ خطابیؒ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

" والآية المحكمة هي كتاب الله و اشتراط فيها الاحكام لان من الآي ما هو منسوخ لا يعمل به وانما يعمل بناسخه والسنة القائمة هي الثابتة بما جاء عنهُ من السنن المروية."[1]

۸۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا: ''اللہ نے مجھ سے پہلے جو بھی نبی بھیجا، اسکے کچھ ساتھی ایسے بھی تھے جو اس نبی کی سنت پر عمل کرتے اور اس کے احکامات کی اقتداء کرتے پھر ان کے بعد ایک جماعت ایسی آتی جن کے قول و فعل اور عمل و ہدایت میں تضاد ہوتا، پس جو ان سے اپنے ہاتھ سے جہاد کرے وہ مومن ہے، جو زبان سے جہاد کرے وہ بھی مومن ہے اور جو دل سے جہاد کرے وہ بھی مومن ہے اور اس کے بعد رائی کے برابر بھی ایمان (کا درجہ) نہیں ہے''[2]

اللہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں جہاں ایسے افراد کو پیدا کیا جنھوں نے سنت کی حفاظت میں اپنی پوری زندگیاں صرف کر دیں وہیں ایسے بد بخت لوگ بھی پیدا کیے گئے جو سنت کا انکار اور سنت سے انحراف کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں سے جہاد کرنے کو عین ایمان قرار دیا گیا برابر ہے کہ جہاد ہاتھ سے ہو یا زبان سے ہو یا کم از کم دل سے اس کو برا سمجھے۔ جب منکرین سنت سے جہاد کرنے کا اتنا بڑا اجر ہے اور جہاد نہ کرنا اتنا برا ہے تو انکارِ سنت خود کتنی بڑی برائی ہے اس کا اندازہ خود لگایا جا سکتا ہے۔

۹۔ حضرت مقدام بن معدیکرب سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **((الا انی أوتيت القرآن و مثله معه))**[3]

علامہ خطابیؒ ''مثلہ معہ'' کی تشریح کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''حدیث کے مثلِ قرآن ہونے کی تشریح دو طرح کی جا سکتی ہے۔ اولاً جس طرح آپ کو وحی متلو عطا ہوئی اسی طرح آپ کو وحی غیر متلو بھی عطا کی گئی ہے۔ ثانیاً آپ کو کتاب بطورِ وحی دی گئی جس کی تلاوت کی جاتی ہے اور اس کے مثل آپ کو بیان و شرح پر مشتمل وحی دی گئی۔ یعنی آپ کو اجازت ہے کہ آپؐ قرآن کے خاص میں تعمیم کریں اور عام میں تخصیص کریں۔ قرآن سے زائد احکام بیان فرمائیں اور جن امور کا قرآن میں ذکر نہیں ان کو قانونی طور پر نافذ کریں۔ یہ مماثلت وجوب حکم اور لزوم عمل کی بناء پر ہے یعنی مجھے قرآن بھی دیا گیا اور احکام، مواعظ اور امثال بھی دیے گئے جن کا قبول کرنا قرآن ہی کی طرح لازم ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مقدار کے اعتبار سے مماثلت مراد ہو۔''[4]

۱۰۔ ارشادِ نبویؐ ہے: ''میں تم میں دو ایسی چیزیں چھوڑ رہا ہوں کہ جب تک تم ان کو تھامے رہو گے، گمراہ نہ ہو گے، کتاب اللہ اور سنت نبوی۔''[5]

۱۔ ابو سليمان الخطابي، معالم السنن، ۸۹/٤

۲۔ مشكوة المصابيح، كتاب الإيمان، باب الإعتصام بالكتاب والسنة، رقم الحديث ۱٤۹

۳۔ السنن لأبي داؤد، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، رقم الحديث ٤٦۰٤

٤۔ معالم السنن، ۲۹۸/٤ ۵۔ مؤطا امام مالك، كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر، رقم الحديث ۱۵۹٤

اس حدیث میں آپؐ نے یہ خبر دی ہے کہ سنت سے استدلال ایسے ہی جیسا کہ کتاب اللہ سے استدلال کرنا اور سنت بھی گمراہی سے ایسے ہی بچاتی ہے جیسا کہ کتاب اللہ گمراہی سے محفوظ رکھتی ہے۔ آپؐ کا یہ ارشاد سنت کے حق ہونے اور حجت ہونے کی واضح دلیل ہے۔

سنت، صحابہ کرامؓ کے نزدیک

صحابہ کرامؓ سنت کی حجیت اور سنت کے مصدر تشریع ہونے پر کامل طور پر متفق تھے۔ صحابہ کرامؓ کسی بھی معاملہ میں اور کسی بھی صورت میں ترک سنت پر راضی نہ ہوتے۔ بلکہ خلاف سنت کوئی کام ہوتا ہوا دیکھ کر اس پر ناراض ہوتے اور خلاف سنت بات کو ہرگز قبول نہ کرتے۔

سنت کی اسی اہمیت کے پیش نظر صحابہؓ نے سنت کو محفوظ رکھنے کا بھرپور اہتمام کیا۔ سنت کو لفظ بہ لفظ یاد کیا یا اس کے معانی کو سمجھ کر مفہوم کو یاد کیا۔ صحابہ کرامؓ سنت و حدیث کو محفوظ کرنے اور سننے کے اس قدر مشتاق تھے کہ وہ بعض اوقات دنیاوی مصروفیات کی بناء پر باریاں بنا لیا کرتے تھے کہ ایک دن ایک صحابی آپؐ کی مجلس میں حاضر ہو کر حدیث و سنت کا سماع کرتا اور دوسرا اپنے کاموں میں مصروف ہوتا اور دوسرے دن دوسرا صحابیؓ آپؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر سنت کو محفوظ کرتا اور پہلا اپنے کاروبار زندگی میں مصروف ہوتا۔ صحیح بخاری میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ایک انصاری صحابیؓ کا اس قسم کا واقعہ ذکر کیا گیا ہے[1]

بہت سے واقعات و اقوال اس بات پر شاہد ہیں کہ سنت صحابہؓ کے نزدیک حجت تھی۔ ان میں سے چند واقعات اور اقوال کا ذکر کیا جاتا ہے:

۱۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ منتخب ہونے کے بعد حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہ آپ کے پاس آئیں اور آپؐ کے ترکہ کے بارے میں سوال کیا تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ کسی نبی کو کوئی شئے عطا کرتا ہے تو اس کے بعد اسے اس کے ہاتھ میں دیتا ہے جو اس کے قائم مقام ہو۔ اس لیے میری رائے ہے کہ میں اسے مسلمانوں کو لوٹا دوں، حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آپ نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ بہتر جانتے ہیں[2]

ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے یہ الفاظ فرمائے کہ میں ایسے کسی عمل کو نہیں چھوڑ سکتا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہو کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ اگر میں ایسے کسی امر کو چھوڑوں گا تو گمراہ ہو جاؤں گا۔[3]

۲۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح کو نصیحت کرتے ہوئے لکھا کہ تم کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کرو۔ اگر کوئی حکم کتاب اللہ میں نہ ملے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کرو۔ اگر کوئی حکم کتاب اللہ اور سنت دونوں میں نہ ملے تو صالحین کے فیصلہ کے مطابق فیصلہ کرو۔ اگر کوئی حکم ان تینوں جگہ نہ ملے تو اگر چاہو تو

۱۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب العلم، باب التناوب فی العلم، رقم الحدیث ۸۹

۲۔ المسند لإمام احمد بن حنبل، ۷۷/۱، رقم الحدیث ۱٤

۳۔ المسند لإمام احمد بن حنبل، ۸۲/۱، رقم الحدیث ۲۵

آگے بڑھو (اور فیصلہ کر دو) اور اگر چاہو تو پیچھے ہٹ جاؤ (اور فیصلہ نہ کرو) اور میری رائے میں پیچھے ہٹنا زیادہ بہتر ہے والسلام علیکم۔[1]

۳۔ حضرت حارث بن عبداللہ بن اوس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا ور آپ سے اس عورت کے بارے میں سوال کیا جو بیت اللہ کا طواف کرے پھر اسے حیض آ جائے؟ آپؓ نے فرمایا: ''اس کا آخری عمل بیت اللہ کا طواف ہونا چاہیے۔'' حارث کہتے ہیں کہ میں نے کہا: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مجھے اسی طرح مسئلہ بتایا تھا۔'' حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''تمھارے ہاتھ ٹوٹیں یا تمھاری ماں تم کو روئے، تم اس بارے میں مجھ سے سوال کرتے ہو جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ چکے ہو، میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کیسے مخالفت کر سکتا ہوں۔''[2]

۴۔ حضرت ابان بن عثمان، حضرت عثمانؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے ایک جنازہ دیکھا تو جنازہ کی خاطر کھڑے ہو گئے اور فرمایا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپؐ جنازہ دیکھ کھڑے ہو گئے تھے۔''[3]

۵۔ حضرت سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عثمانؓ کو ایک جگہ بیٹھے ہوئے دیکھا۔ آپ نے آگ پر پکا ہوا کھانا منگا کر کھایا پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھی اور فرمایا کہ میں اسی طرح بیٹھا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھا کرتے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے پر میں نے کھانا کھایا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ پر میں نے نماز پڑھی۔[4]

۶۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے: ''سن لو کہ میں نبی نہیں ہوں اور نہ میری طرف وحی کی جاتی ہے، لیکن میں جتنا ہو سکتا ہے اللہ کی کتاب اور اس کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرتا ہوں۔''[5]

۷۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو (جنازہ کے لیے) کھڑے ہوئے دیکھا تو ہم بھی کھڑے ہو گئے اور بیٹھے ہوئے دیکھا تو ہم بھی بیٹھ گئے۔[6]

۸۔ عبداللہ بن یزید کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ ان سے جب کسی چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا تو اگر کتاب اللہ میں پاتے تو اس کے مطابق جواب دیتے۔ اگر اس مسئلہ کا جواب کتاب اللہ میں نہ ملتا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوتا تو اسی کے مطابق جواب دیتے۔[7]

۹۔ صفوان بن محرز روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے سفر کی نماز کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا: ''سفر کی نماز دو رکعت ہے، جو سنت کی مخالفت کرے وہ کافر ہے۔''[8]

۱۔ السنن للنسائی، کتاب آداب القضاء، باب الحکم باتفاق اهل العلم، رقم الحدیث ۵۳۹۹

۲۔ جامع بیان العلم و فضله، ۱۲۱۵/۲ ۳۔ المسند لإمام احمد بن حنبل، ۲۰۶/۱ رقم الحدیث ٤۲٦

٤۔ المسند لإمام احمد بن حنبل، ۲۲٦/۱ رقم الحدیث ۵۰۵

۵۔ ابو الفضل عیاض بن موسی، الشفاء بتعریف حقوق المصطفیٰ، ۵٦/۲ ۵

٦۔ المسند لإمام احمد بن حنبل، ۲٦۰/۱ رقم الحدیث ٦۳۱ ۷۔ جامع بیان العلم و فضله، ۸٤۹/۲

۸۔ جامع بیان العلم و فضله، ۱۲۰۷/۲

۱۰۔ حضرت جابر بن زید کہتے ہیں کہ دوران طواف میری ملاقات حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے ہوئی تو آپ نے فرمایا: ''اے ابو الشعثاء، تم بصرہ کے فقہاء میں سے ہو اور تم سے فتویٰ طلب کیا جاتا ہے، تم کتاب ناطق اور سنت جاریہ کے علاوہ فتویٰ نہ دینا اگر تم اس کے علاوہ کے مطابق فتویٰ دو گے تو خود بھی ہلاک ہو گے اور دوسروں کو بھی ہلاک کرو گے۔[۱]

۱۱۔ حضرت عمران بن حصینؓ کے پاس ایک آدمی آیا اور کسی چیز کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے اس کو جواب دیا، اس شخص نے کہا: مجھے کتاب اللہ سے جواب دو اور کتاب اللہ کے علاوہ کسی چیز سے جواب نہ دو۔ آپ نے کہا: تم ایک احمق آدمی ہو، کیا کتاب اللہ میں یہ بات موجود ہے کہ ظہر کی نماز کی چار رکعت ہیں اور تم ان میں قرات جہرا نہیں کرتے؟ اسی طرح آپ نے دوسری نمازیں گنوائیں اور زکوۃ کا ذکر کیا اور پھر فرمایا: کیا تم کو کتاب اللہ میں یہ تمام چیزیں تفصیل سے مل جائیں گی؟ کتاب اللہ نے ان کے بارے میں مبہم بیان کیا ہے اور سنت اس کی تفسیر کرتی ہے۔[۲]

۱۲۔ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ وہ ایک مرتبہ تشریف فرما تھے اور ان کے پاس ان کا بھتیجا بیٹھا انگوٹھے پر کنکر رکھ کر پھینک رہا تھا۔ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے اس کو منع کیا اور فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ اس سے کوئی شکار نہیں کر سکتا البتہ اس سے کسی کے دانت ٹوٹ سکتے ہیں یا کسی کی آنکھ پھوٹ سکتی ہے۔ اس بچے نے دوبارہ وہی حرکت کی تو آپؓ ناراض ہوئے اور فرمایا میں تجھ سے نبی کریمؐ کا ارشاد نقل کر رہا ہوں کہ آپؐ نے منع فرمایا اور تو پھر وہی حرکت کر رہا ہے، میں تجھ سے ہرگز بات نہیں کروں گا۔[۳]

ذکر کردہ اقوال و واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی پیروی کرنے کو دل و جان سے عزیز رکھتے تھے۔ اپنی زندگی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کے مطابق ڈھالتے اور کسی کو سنت کے خلاف عمل کرتے ہوئے دیکھتے تو اس سے ناراض ہو جاتے۔ صحابہ کرامؓ کا یہ طرز عمل واضح طور پر اس بات کا ثبوت ہے کہ صحابہ کرامؓ حجیت سنت اور سنت کے مصدر تشریع ہونے پر پوری طرح متفق تھے۔

سنت وحی ہے

اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کا شارح ومعلم اور اس امت کا ھادی و قائد بنا کر بھیجا آپ کو ایک ایسے نظام حیات اور دین کے ساتھ بھیجا گیا جو قیامت تک کے انسانوں کے لیے باعث خیر و ہدایت ہے۔ چونکہ قرآن دین اسلام کی ایک بنیادی اور اولین اساس ہے اور قرآن کی تبیین و توضیح اور دین کی جزئیات کی تعلیم و تفصیل آپؐ کا بنیادی فریضہ ہے اور یہ بات انتہائی غیر معقول ہے کہ آپؐ قرآن کی تشریح و توضیح محض اپنی طرف سے یا کسی اور ذریعے سے کر دیں اور وحی الٰہی کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ لہٰذا یہ بات بدیہی طور پر طے شدہ ہے کہ

۱۔ ابو محمد عبدالله الدارمي، السنن، باب الفتيا وما فيه من الشدة، ۱/۲٦٤، رقم الحديث ١٦٦

۲۔ جامع بيان العلم و فضله، ۱۱۹۲/۲

۳۔ السنن لابن ماجة، المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والتغليظ على من عارضه، رقم الحديث ١٧

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی توضیح وتبیین (جو آپؐ نے اپنے قول، فعل اور تقریر کے ذریعے کی) اس وحی کی بناء پر کی ہے جو قرآن کے علاوہ آپؐ پر نازل ہوتی تھی اور جس کو اصطلاح میں وحی غیر متلو کہتے ہیں۔ اسی بارے میں ارشادِ باری ہے:

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى﴾[1]

ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا:

﴿اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰى﴾[2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیغمبر ہونے کی حیثیت سے جو کچھ ارشاد فرماتے یا عمل فرماتے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی پر مبنی ہوتا تھا۔ چنانچہ آپؐ کے وہ اقوال، افعال اور تقریرات جن کا تذکرہ قرآنِ مجید میں نہیں ہے وہ بھی وحی الٰہی پر مبنی یا وحی الٰہی سے تصدیق شدہ ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی وحی کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وحی متلو: اس سے مراد قرآنِ مجید ہے۔

(۲) وحی غیر متلو: اس سے مراد وحی کا وہ حصہ ہے جو کتاب اللہ کا نہ جزو ہے اور نہ اس کی تلاوت کی جاتی ہے اور یہ قسم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن واحادیث پر مشتمل ہے۔

علامہ ابن حزم وحی کی ان دو قسموں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ان الوحی ینقسم من الله عزوجل الی رسول الله صلی الله علیه وسلم علی قسمین: احدهما وحی متلو مؤلف تالیفا معجز النظام وهو القرآن. والثانی وحی مروی منقول غیر مؤلف و لا معجز النظام ولا متلو لکنه مقروء؛ وهو الخبر الوارد عن رسول الله صلی الله علیه وسلم."[3]

وحی غیر متلو اگرچہ قرآن پاک میں شامل نہیں ہے لیکن قرآنِ کریم کی متعدد آیات میں اس کا حوالہ دیا گیا ہے اور اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی جانب کی گئی ہے۔ اسی طرح احادیث میں بھی واضح طور پر یہ اشارہ ملتا ہے کہ قرآن کے علاوہ بھی آپؐ پر وحی نازل ہوتی تھی اور وحی الٰہی محض قرآن پر ختم نہیں ہو جاتی۔ درج ذیل سطور میں ان چند آیات و احادیث کا ذکر کیا جائے گا جو سنت کے وحی ہونے پر واضح دلیل ہیں۔

(۱) ﴿وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَآ اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ﴾[4]

اس آیت میں یہ خبر دی جا رہی ہے کہ بیت اللہ کے قبلہ مقرر ہونے سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی اور قبلہ (بیت المقدس) کی طرف منہ کر کے نماز پڑھا کرتے تھے اور اللہ تعالیٰ نے "جعلنا" کے لفظ کے ذریعے اپنی طرف نسبت کی ہے کہ یہ سابقہ قبلہ بھی ہم نے مقرر کیا تھا لیکن قرآن میں ہمیں ایسا کوئی حکم نہیں ملتا جس میں بیت المقدس کو قبلہ مقرر

۱۔ النجم ۵۳:۳،۴ ۲۔ یونس ۱۰:۱۵

۳۔ ابو محمد علی بن احمد بن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام، ۹۷/۱

۴۔ البقرة ۲:۱۴۳

کرنے کا ذکر ہو، لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ قرآن کے علاوہ کوئی وحی تھی جس کے ذریعہ یہ حکم دیا گیا۔

(۲) اسلام کے ابتدائی زمانے میں یہ حکم تھا کہ اگر کوئی آدمی تھوڑی دیر کے لیے سو جاتا تو پھر وہ رات کو اپنی بیوی سے ہم بستری نہیں کر سکتا تھا۔ چند صحابہؓ سے اس حکم کی خلاف ورزی ہو گئی تو قرآنِ کریم نے پہلے اس خلاف ورزی پر اظہار ناراضگی کیا اور پھر آئندہ کے لیے یہ حکم منسوخ کر دیا اور اس بات کی اجازت دے دی کہ رات کو سونے کے بعد بھی رات کے کسی حصہ میں ہم بستری کی جا سکتی ہے۔ اس بارے میں درج ذیل آیت نازل ہوئی:

﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللّٰهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفَا عَنْكُمْ فَالْـٰٔنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ وَ كُلُوْا وَ اشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الَّيْلِ﴾[۱]

اس آیت سے پتا چلتا ہے کہ اس آیت کے نزول سے پہلے سونے کے بعد رات کو بیوی سے ہم بستری کرنا منع تھا مگر قرآن میں اس حکم کا ذکر نہیں ہے۔ البتہ قرآن اس حکم کو اس انداز میں بیان کر رہا ہے کہ یہ حکم بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کردہ تھا اور ایسی وحی پر مبنی تھا جو قرآن میں موجود نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کے علاوہ بھی وحی کا نزول ہوتا تھا۔

(۳) ﴿وَ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ وَّ أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ۝ إِذْ تَقُوْلُ لِلْمُؤْمِنِيْنَ أَلَنْ يَّكْفِيَكُمْ أَنْ يُّمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلٰثَةِ اٰلٰفٍ مِّنَ الْمَلٰٓئِكَةِ مُنْزَلِيْنَ ۝ بَلٰٓى إِنْ تَصْبِرُوْا وَ تَتَّقُوْا وَ يَأْتُوْكُمْ مِّنْ فَوْرِهِمْ هٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ اٰلٰفٍ مِّنَ الْمَلٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِيْنَ﴾[۲]

اس آیت میں غور کرنے سے پتا چلتا ہے کہ یہاں فرشتوں کی غیبی امداد کی خوش خبری کا انتساب اللہ تعالیٰ کی جانب کیا گیا ہو جس کا مطلب یہ ہے کہ امداد کی خوش خبری خود اللہ تعالیٰ نے دی تھی لیکن بدر کے موقع پر دی جانے والی یہ خوش خبری قرآن کریم میں کسی بھی جگہ موجود نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر جنگ بدر کے موقع پر نازل ہونے والی ایک آیت بھی ایسی نہیں ہے جس میں فرشتوں کی امداد کی خوشخبری دی گئی ہو۔ مذکورہ آیت میں اس خوش خبری کا حوالہ ہے اور صراحتاً اس بات کا ذکر ہے کہ مسلمانوں کو یہ خوش خبری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی لیکن اس کے باوجود اس کا انتساب اللہ تعالیٰ ہی کی طرف کیا گیا ہے۔ اس بات کی سوائے اس کے کوئی وضاحت پیش نہیں کی جا سکتی کہ نبی کریمؐ پر اس خوش خبری کے بارے میں ایسی خصوصی نوعیت کی وحی نازل کی گئی جو قرآنِ کریم میں شامل نہیں ہے اور یہی وحی غیر متلو ہے۔[۳]

(۴) ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَآ أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَّا لَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ﴾[۴]

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ حالت امن میں نماز پڑھنے کا ایک خاص طریقہ ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس طریقہ کے سکھانے کی نسبت اپنی طرف کی ہے مگر قرآن میں یہ طریقہ ذکر نہیں کیا گیا۔ لامحالہ یہ طریقہ آپ کو علیحدہ سے قرآن کے

۱۔ البقرۃ ۲: ۱۸۷ ۲۔ آل عمران ۳: ۱۲۳-۱۲۵

۳۔ حجیت حدیث، ص ۳۸، ۳۹ ۴۔ البقرۃ ۲: ۲۳۹

علاوہ سکھایا گیا جو کہ احادیث میں مذکور ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ حدیث بھی منزل من اللہ ہے۔

(۵) ﴿وَاِذْ اَسَرَّ النَّبِيُّ اِلٰى بَعْضِ اَزْوَاجِهٖ حَدِيْثًا فَلَمَّا نَبَّاَتْ بِهٖ وَاَظْهَرَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهٗ وَاَعْرَضَ عَنْۢ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّاَهَا بِهٖ قَالَتْ مَنْ اَنْۢبَاَكَ هٰذَا قَالَ نَبَّاَنِيَ الْعَلِيْمُ الْخَبِيْرُ﴾ [1]

ایک دفعہ آپؐ نے ایک راز کی بات ایک بیوی سے کہی تو انھوں نے یہ راز کسی اور کے آگے کر دیا۔ آپ کو وحی کے ذریعہ اس کا پتا چلا اور آپؐ نے اس بیوی سے وضاحت طلب کی تو انھوں نے پوچھا کہ آپ کو اس راز کی کس نے خبر دی تو آپؐ نے فرمایا کہ مجھے اللہ تعالیٰ نے خبر دی۔ لیکن یہ خبر قرآنِ مجید میں کہیں بھی موجود نہیں ہے۔ لہٰذا یہ آیت اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ آپؐ پر قرآن کے علاوہ بھی وحی کا نزول ہوتا تھا۔

(۶) نبی کریمؐ نے اپنے منہ بولے بیٹے حضرت زید بن حارثہؓ کی مطلقہ بیوی حضرت زینبؓ سے جب نکاح کیا تو منافقین نے اس پر خوب شور مچایا چنانچہ اس موقع پر یہ آیت نازل ہوئی۔ [2]

﴿فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِيْٓ اَزْوَاجِ اَدْعِيَاۗىِٕهِمْ اِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [3]

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نکاح کی نسبت اپنی طرف کی ہے کہ یہ نکاح ہم نے کروایا اور یہ آیت نکاح کے بعد نازل ہوئی۔ اس سے پہلے جو آپ کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ تم حضرت زینبؓ سے نکاح کرلو یہ قرآن میں کہیں نہیں ہے۔

(۷) بنو نضیر نے آپؐ سے معاہدہ کیا اور پھر اس معاہدہ کی کئی مرتبہ خلاف ورزی کی۔ چنانچہ آپؐ نے مجبوراً جنگ کا راستہ اختیار کیا۔ آپ صحابہؓ کو لے کر گئے اور ان کے قلعوں کا محاصرہ کرلیا اور درختوں کو کٹوا کر جلوا دیا۔ آپؐ کے اس عمل پر بعض لوگوں کے دل میں کچھ شکوک وشبہات پیدا ہوئے تو اس پر قرآن کی یہ آیت نازل ہوئی۔ [4]

﴿مَا قَطَعْتُمْ مِّنْ لِّيْنَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوْهَا قَاۗىِٕمَةً عَلٰٓي اُصُوْلِهَا فَبِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ [5]

اس آیت میں یہ بتایا جا رہا ہے کہ درخت کٹوانے کا عمل اللہ کی اجازت سے ہوا اور اللہ کی اجازت کا ذکر قرآن میں کہیں نہیں ہے تو اس سے پتا چلا کہ یہ حکم قرآن کے علاوہ وحی کے ذریعہ آپ کو دیا گیا تھا۔

(۸) ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَاۗئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَاۗءُ اِنَّهٗ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ﴾ [6]

اس آیت میں کسی رسول یا نبی تک احکام الٰہی پہنچنے کے تین طریقے بیان کیے گئے ہیں:

۱۔ براہ راست وحی کے ذریعے

۲۔ پردے کے پیچھے براہ راست کلام

۳۔ اللہ تعالیٰ کے حکم سے وحی کا فرشتہ کے ذریعہ آنا۔

۱۔ التحریم ۳:۶۶
۲۔ تفسیر ابن کثیر، ۱۵۰۳
۳۔ الاحزاب ۳۷:۳۳
۴۔ تفسیر ابن کثیر، ۱۸۴۷
۵۔ الحشر ۵:۵۹
۶۔ الشوریٰ ۵۱:۴۲

اب دیکھنا یہ ہے کہ قرآنِ مجید ان قسموں میں سے کون سی وحی ہے، سو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيْلَ فَاِنَّهٗ نَزَّلَهٗ عَلٰى قَلْبِكَ بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾[1]

اس آیت سے ثابت ہوا کہ قرآن وحی کی تیسری قسم ہے۔ اب وحی کی دو قسمیں باقی رہ جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ان کا استعمال بھی ہوا ہوگا اور وہ حدیث کے نزول ہی کی صورت میں ہوسکتا ہے۔ لہٰذا حدیث بھی منزل من اللہ وحی ہے۔[2]

اب چند احادیث اور آثار کو ذکر کیا جاتا ہے جو سنت کے وحی ہونے پر دلالت کرتے ہیں:

(۱) حضرت مقدام بن معدی کرب سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قریب ہے کہ ایک شخص اپنی شہ نشین پر تکیہ لگائے بیٹھا ہوگا اور اس کے سامنے میری حدیث بیان کی جائے گی تو کہے گا کہ ہمارے اور تمھارے درمیان بس اللہ کی کتاب ہے جو چیز ہم اس میں حلال پائیں گے اس کو حلال سمجھیں گے اور جو اس میں حرام پائیں گے اس کو حرام سمجھیں گے، خبردار اللہ کے رسول کا حرام کیا ہوا اسی طرح حرام ہے جس طرح اللہ کا حرام کیا ہوا ہے۔[3]

اس حدیث سے جیسا کہ یہ پتا چلتا ہے کہ آپ کو تشریع اور قانون سازی کے اختیارات حاصل تھے اسی طرح اس حدیث کا آخری جملہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ آپؐ اپنے ان اختیارات کو اس وحی کی رہنمائی میں استعمال کرتے تھے جو اللہ کی جانب سے آپؐ پر نازل ہوتی تھی۔

(۲) حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک آدمی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا ''یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کون سی جگہ سب سے بری ہے؟'' آپؐ نے فرمایا ''مجھے معلوم نہیں'' پھر جب جبرائیل علیہ السلام آپؐ کے پاس آئے تو آپؐ نے پوچھا کہ اے جبرائیل سب سے بری جگہ کون سی ہے؟ انھوں نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں ہے، میں اپنے رب سے پوچھتا ہوں۔ جبرئیلؑ چلے گئے پھر کچھ دیر بعد آئے اور فرمایا: ''اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم، آپ نے سوال کیا تھا کہ سب سے بری جگہ کون سی ہے؟ تو میں نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں ہے۔ میں نے اپنے رب سے سوال کیا کہ سب سے بری جگہ کون سی ہے تو ارشاد فرمایا بازار۔''[4]

(۳) امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں اس عنوان سے ایک باب باندھا ہے اور اس کے تحت چند احادیث ذکر کی ہیں کہ نبی کریمؐ سے جب کسی ایسی چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا جس کے بارے میں وحی نازل نہ ہوئی ہوتی تو آپؐ لا ادری کہہ دیتے یا جواب نہ دیتے یہاں تک کہ آپؐ پر وحی نازل ہو جاتی۔[5]

۱۔ البقرۃ ۲:۹۷ ۲۔ ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر، التحدیث فی علوم الحدیث، ص۴۴،۴۵

۳۔ السنن لابن ماجۃ، باب تعظیم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والتغلیظ علی من عارضہ، رقم الحدیث ۱۲

۴۔ المسند لامام احمد بن حنبل، ۵/۷۲۷، رقم الحدیث ۱۶۸۶۵

۵۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، باب ما کان النبیؐ یسأل مما لم ینزل علیہ الوحی، ص ۱۸۰۵

(۴) حضرت حسان بن عطیہ سنت کے وحی ہونے کے بارے میں لکھتے ہیں:

"كان جبرائيل عليه السلام ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن ويعلمه اياها كما يعلمه القرآن."[۱]

(۵) ابن حزمؒ نے امام مالکؒ کا قول نقل کیا ہے: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب کسی چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا تو آپؐ اس کا جواب نہ دیتے یہاں تک کہ آسمان سے وحی نازل ہو جاتی۔"[۲]

(۶) علامہ جلال الدین سیوطیؒ "الاتقان فی علوم القرآن" میں لکھتے ہیں:

"كلام الله المنزل قسمان، قسم قال الله لجبريل: قل للنبي الذي انت مرسل اليه: ان الله يقول: افعل كذا و كذا، وامر بكذا و كذا، ففهم جبريل ما قاله ربه، ثم نزل على ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، وقال له ما قال ربه، ولم تكن العبارة تلك العبارة......وقسم آخر قال الله لجبريل: اقرأ على النبي هذا الكتاب، فنزل جبريل بكلمة الله من غير تغيير...... قلت: القرآن هو القسم الثاني والقسم الاول هو السنة، كما ورد أن جبريل كان ينزل بالسنة، كما ينزل بالقرآن."[۳]

ذکر کردہ آیات اور احادیث و آثار سے درج ذیل حقائق سامنے آتے ہیں:

۱۔ وحی کی دو قسمیں ہیں: وحی متلو قرآن پر مشتمل ہے اور وحی غیر متلو احادیث و سنن پر مشتمل ہے۔

۲۔ وحی غیر متلو کی شکل میں آپؐ پر ایسی وحی کا نزول ہوتا تھا جو قرآن میں شامل نہیں ہے۔

۳۔ وحی غیر متلو بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی تھی۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں جا بجا وحی غیر متلو سے ثابت ہونے والے احکامات کی نسبت اپنی طرف کی ہے۔

۴۔ وحی غیر متلو یعنی سنت سے ثابت ہونے والے احکامات مسلمانوں کے لیے اسی طرح واجب التعمیل ہیں جیسا کہ وحی متلو یعنی قرآن کے احکامات واجب التعمیل ہیں۔

حفاظت سنت، حجیت سنت کی دلیل ہے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی حجیت اور اہمیت کے پیش نظر اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا ایسا بندوبست فرمایا جس کی مثال کسی مذہب میں نہیں ملتی کہ اس مذہب کے متبعین نے اپنے پیغمبر یا مذہبی رہنما کے اقوال و افعال کو اس طرح محفوظ کیا ہو جس طرح امت اسلامیہ کے رجال کار نے اپنے نبیؐ کے اقوال و افعال کی حفاظت کے سلسلہ میں محنت و کوشش کی ہے۔ یہ شرف صرف مسلمانوں کو حاصل ہے کہ انھوں نے اپنے رسولؐ کی ایک ایک بات اور ایک ایک ادا کو صحت اور اتصال کے ساتھ جمع کیا۔ اگر احادیث و سنن حجت نہ ہوتی تو محدثین کو سنت کی حفاظت اور جانچ پڑتال کے لیے اتنی

۱۔ جامع بيان العلم و فضله، ۱۱۹۳/۲ ،بالفاظ مختلفة ،قواعد التحديث، ص ۵۹

۲۔ الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم، ۱۷۶/۱

۳۔ جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ۲۹۶/۱

مشقت اٹھانے کی کیا ضرورت تھی؟ محدثین کرام اور امت کے دوسرے طبقات کی احادیث وسنن کی حفاظت کے لیے کوششیں حجیت سنت کی واضح دلیل ہیں۔

اللہ تعالیٰ کے حجیت سنت کے پیش نظر سنت کی حفاظت کا وعدہ بھی اسی طرح کیا ہے جس طرح قرآن کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے۔ارشاد ہے:

﴿اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّکۡرَ وَ اِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوۡنَ﴾[۱]

اس آیت میں لفظ ذکر سے قرآن وسنت دونوں مراد ہیں۔ یہ آیت جہاں قرآنِ کریم کی حفاظت کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا وعدہ بیان کرتی ہے وہاں یہ بھی ثابت کرتی ہے کہ حفاظت حدیث کی ذمہ داری بھی اللہ نے لے رکھی ہے کیونکہ اگر حدیث وسنت محفوظ نہ ہو تو قرآن کی حفاظت کے بارے میں بھی شبہات پیدا ہو جائیں گے۔ وجہ اس کی یہ ہے قرآن کا قرآن ہونا حدیث یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان کے ذریعے ہمیں معلوم ہوا ہے۔ اگر حدیث کو ناقابل اعتبار مانا جائے تو پھر قرآن پر بھی اعتماد اٹھ جائے گا۔ درج بالا آیت میں لفظ ذکر سے قرآن وسنت دونوں مراد ہیں، اس بات کی تائید میں سلف صالحین کے چند اقوال ذکر کیے جاتے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے کسی نے پوچھا کہ ان موضوع احادیث کا کیا ہوگا؟ تو آپ نے جواب میں فرمایا ''تعیش لها الجهابذة، انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ''یعنی موضوع احادیث کو جانچنے کے لیے ماہر نقاد زندہ ہیں (اللہ کا وعدہ ہے کہ) دین ہم نے نازل کیا ہے اور اس کی حفاظت کرنے والے ہم ہیں۔[۲]

علامہ ابن حزم کی درج ذیل عبارت اس بات کی مشعر ہے کہ ذکر سے مراد قرآن وسنت دونوں ہیں:

''وقال تعالیٰ: انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون'' و قال تعالیٰ: ''قل انما انذركم بالوحى'' فاخبر تعالیٰ كما قدمنا ان كلام نبيه صلى الله عليه وسلم كله وحى، والوحى بلا خلاف ذكر والذكر محفوظ بنص القرآن، فصح بذلك ان كلامه صلى الله عليه وسلم كله محفوظ بحفظ الله عزوجل، مضمون لنا انه لا يضيع منه شيء، اذ ما حفظ الله تعالیٰ فهو باليقين لا سبيل الى ان يضيع منه شيء فهو منقول الينا كله.''[۳]

ایک اور مقام کو حفاظت سنت کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ میں کیا ہے:

﴿لَا تُحَرِّکۡ بِہٖ لِسَانَکَ لِتَعۡجَلَ بِہٖ ؕ اِنَّ عَلَیۡنَا جَمۡعَہٗ وَ قُرۡاٰنَہٗ ۚ فَاِذَا قَرَاۡنٰہُ فَاتَّبِعۡ قُرۡاٰنَہٗ ۚ ثُمَّ اِنَّ عَلَیۡنَا بَیَانَہٗ﴾[۴]

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کے الفاظ کے ساتھ ساتھ ان کے معانی و بیان کی حفاظت کا بھی ذمہ اٹھایا ہے اور قرآن کے معانی و بیان کا دوسرا نام حدیث وسنت ہے۔

۱۔ الحجر ۱۵:۹ ۲۔ تدریب الراوی، ۳۳۳/۱

۳۔ الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم، ۹۸/۱

۴۔ القیامۃ ۷۵:۱۶-۱۹

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے محفوظ ہونے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ پیشین گوئی بھی ہے۔

((یحمل ھذا العلم من کل خلف عدولہ ینفون عنہ تحریف الغالین و انتحال المبطلین وتاویل الجاھلین.))[1]

یعنی ''اس علم (سنت و حدیث) کے حامل ایک دوسرے کے بعد ایسے عادل لوگ ہوں گے جو اس کو غلو کرنے والوں کی تحریف، باطل پرستوں کے غلط انتساب اور جاہلوں کی تاویل سے پاک کرتے رہیں گے۔''

محقق غازی عزیر لکھتے ہیں:

''بعض لوگ فتنہ وضع حدیث کے رونما ہونے کے باعث ذخیرۂ احادیث کو غیر محفوظ سمجھتے ہیں لیکن یہ انتہائی نا قابل یقین ہے کہ اللہ کے دین اور دشمن دین چیزوں، کذب، افتراء، اختراعات اور موضوعات وغیرہ کی جنگ میں اللہ کے دین کو شکست ہو جائے اور دشمن دین چیزیں اس پر غالب آ جائیں یا پھر احکام شریعت میں باطل چیزوں کی اس قدر آمیزش ہو جائے کہ عالم اسلام میں سے کسی مسلمان کے لیے بھی حق و باطل میں تمیز کرنا محال ہو کر رہ جائے۔ اگر کوئی شخص ایسا کہتا یا سمجھتا ہے تو اس کے قول کا صاف مطلب یہ ہو گا کہ اللہ کے دین میں فساد اور بگاڑ پیدا ہو چکا ہے اور احکام الٰہی میں ایسی باطل اشیاء کی آمیزش ہو گئی ہے کہ جن کے ماننے کا اللہ عزوجل نے اپنے بندوں کو قطعاً حکم نہیں دیا تھا۔ اگر قائل کی یہ بات درست تسلیم کر لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ نعوذ باللہ، اللہ تعالیٰ اپنے پسندیدہ دین کی حفاظت کرنے سے قاصر رہا یا پھر اپنے ہی دین کی تخریب سے یک گونہ رضا مند ہوا، لیکن چونکہ یہ دونوں چیزیں ممکن نہیں ہیں لہٰذا قائل کا یہ قول کسی طرح قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا ہم یقین کے ساتھ کہتے ہیں کہ آج بھی سرمایۂ حدیث کا بیشتر حصہ جوں کا توں محفوظ ہے۔ اگر فتنہ انگیز عوامل کی ناعاقبت اندیش ریشہ دوانیوں کے باعث اس کا کچھ حصہ ضائع ہوا بھی ہے تو امت کو یقیناً اس کی ضرورت نہ تھی، ورنہ اللہ عزوجل نے جس طرح حدیث نبوی کے اس بڑے ذخیرہ کی حفاظت فرمائی ہے اسی طرح اس مختصر سے حصہ کے تحفظ کی بھی کوئی نہ کوئی سبیل ضرور پیدا فرما دیتا۔''[2]

سنت کی حجیت کے پیش نظر صحابہؓ اور امت کے دوسرے افراد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے ہر چھوٹے اور بڑے واقعہ کو بڑی احتیاط اور امانت کے ساتھ محفوظ رکھا جس کی مثال کسی اور نبی یا بادشاہ یا رہنما کی تاریخ دینے سے قاصر ہے۔ امت محمدیہ کے افراد نے سنت کی صرف سینوں اور کتابوں کے ذریعے حفاظت نہیں فرمائی بلکہ سنت کا عملی اطلاق اپنی عملی اور معاشرتی زندگی پر کیا۔ نماز، وضو، اذان، حج، نکاح، طلاق غرض زندگی کے جتنے بھی شعبے ہیں۔ ان تمام شعبوں سے متعلقہ سنن و احادیث کی حفاظت اپنے عمل کے ذریعے کی اور حفظ و کتابت کے ساتھ ساتھ اپنے عمل کے ذریعے اس کو اگلی نسلوں تک منتقل کیا۔

۱۔ المشکوٰۃ المصابیح، کتاب العلم، رقم الحدیث ۲۳۰

۲۔ انکار حدیث کا نیا روپ، ۱۰۲/۱

فصل سوم

سنت، فقہاء کی نظر میں

کتاب اللہ کے بعد فقہ وتشریع کا مصدر ثانی سنت ہے۔ فقہاء نے استنباط مسائل میں قرآن کے بعد سنت کو اساسی حیثیت دی ہے اسی لیے تمام فقہی مذاہب کی اصولِ فقہ کی کتب میں احکام شرعیہ کا مأخذ ومصدر ہونے کی حیثیت سے سنت پر بڑی تفصیل سے بحث کی جاتی ہے۔ اسی طرح فقہ اسلامی کی کتب کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ کتب ایسے فقہی مسائل سے بھری پڑی ہیں جن کو سنت سے مستنبط کیا گیا ہے۔ برابر ہے کہ ان فقہی کتب کا تعلق ان فقہاء سے ہو جو اصحابِ حدیث کے لقب سے مشہور ہوئے یا ان فقہاء سے ہو جو اصحاب رائے کے لقب سے مشہور ہوئے۔ سنت سے استنباط مسائل کی حجیت پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ البتہ تفصیل وتطبیق اور حدیث کے مقبول ہونے یا معمول بہ ہونے کی شرائط میں اختلاف ہے۔ فقہ وسنت کے باہمی تعلق کے بارے میں علامہ خطابیؒ لکھتے ہیں:

"الحدیث بمنزلة الاساس الذی هو الاصل والفقه بمنزلة البناء الذی هو له کالفرع وکل بناء لم یوضع علی قاعدة واساس فهو منهار، وکل اساس خلا عن بناء وعمارة فهو قفر و خراب."[1]

فقہاء نے نہ صرف سنت سے فقہی مسائل کو مستنبط کیا بلکہ سنت کی حفاظت کے لیے اپنی صلاحیتیں صرف کیں اور سنت وحدیث میں اپنی تصنیفات کو امت کے لیے چھوڑ کر گئے اس کے ساتھ ساتھ فقہاء خصوصاً ائمہ اربعہ نے ایسے اصول وقواعد اور قوانین منضبط کیے جو نہ صرف حدیث وسنت کی حفاظت میں مد ومعاون ہیں بلکہ ان اصول وقواعد کی روشنی میں سنت سے مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے۔

فقہاء نے جیسا کہ عملی طور پر سنت کی حجیت واہمیت کا اظہار کیا ہے اسی طرح اپنے اقوال کے ذریعہ بھی سنت کی حجیت واہمیت کو تسلیم کیا ہے۔ درج ذیل سطور میں سنت کی حجیت واہمیت کے بارے میں فقہاء کے اقوال کا جائزہ لیا جائے گا۔

سنت، امام ابوحنیفہؒ کی نظر میں

امام ابوحنیفہؒ تفقہ واجتہاد میں فقہاء میں فائق تھے اور تفقہ واجتہاد کا دار ومدار کتاب وسنت پر ہے، بغیر اس کے کوئی عالم فقیہ ومجتہد نہیں سکتا لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ امام ابوحنیفہؒ کو حدیث وسنت کا علم بہت کم تھا۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ نے دوسرے فقہاء ومحدثین کی نسبت حدیث کی روایت کم کی ہے اور حدیث کی درایت اور اس سے مسائل کے استنباط کی طرف توجہ زیادہ دی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اپنے فقہی استنباطات میں سنت کو بنیادی حیثیت دیتے تھے۔ اگر کوئی شخص امام ابوحنیفہؒ کی

۱۔ معالم السنن، ۳/۱

مستنبط کردہ فروعی مسائل میں غور کرے تو اس کو سیکڑوں ایسے مسائل ملیں گے جو احادیث صحیحہ کے موافق ہیں۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ امام ابو حنیفہؒ کو صرف چند احادیث کا علم تھا تو یہ کیونکر ممکن ہوا کہ آپ کے اجتہادی مسائل سیکڑوں صحیح احادیث کے موافق ہیں؟

امام ابو حنیفہؒ دوسرے محدثین کی مانند حدیث کے درس کے لیے نہیں بیٹھے اور احادیث کے بارے میں آپ نے خود کوئی کتاب تالیف نہیں کی جیسا کہ امام مالکؒ نے مؤطا تالیف کی مگر امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ نے مختلف کتابوں اور مسانید میں آپ کی روایت کردہ احادیث ذکر کی ہیں جن کی تعداد دس ہزار سے زیادہ ہے۔ ان میں زیادہ مشہور امام ابو یوسفؒ کی ''کتاب الآثار''، امام محمدؒ کی ''کتاب الآثار المرفوعۃ'' اور ''الآثار المرفوعۃ والموقوفۃ''، ''مسند الحسن بن زیاد اللؤلؤی'' اور ''مسند حماد بن الامام ابی حنیفہ'' ہیں۔ علاوہ ازیں وہبی، حارثی، بخاری، ابن المظفر، محمد بن جعفر، ابونعیم اصفہانی، قاضی ابو بکر محمد بن عبدالباقی انصاری، ابن ابی العوام سعدی اور ابن خسرو بلخی نے امام ابو حنیفہؒ کی مسانید مرتب کی ہیں۔[1]

امام ابو حنیفہؒ سنت پر عمل کرنے اور سنت کی پیروی کرنے کی ترغیب دیتے تھے اور صرف رائے کی بنیاد پر دینی معاملات میں کچھ کہنے سے پرہیز کرتے تھے۔ جمال الدین قاسمی آپ کا قول نقل کرتے ہیں:

"ایاکم والقول فی دین الله بالرأي، وعلیکم باتباع السنة، فمن خرج عنها ضل"

ایک دفعہ اہل کوفہ میں سے ایک شخص آپ کے پاس آیا اور اس وقت آپ کے پاس حدیث کا درس چل رہا تھا۔ اس شخص نے کہا: ''ان احادیث کو چھوڑو'' آپ نے اس شخص کو سختی سے ڈانٹا اور فرمایا ''لو لا السنة ما فهم احد من القرآن'' (اگر سنت نہ ہوتی تو ہم میں سے کوئی قرآن کو نہ سمجھ پاتا۔)[2]

ایک دفعہ کسی نے امام ابو حنیفہؒ سے کہا کہ لوگوں نے حدیث پر عمل کرنا چھوڑ دیا اور صرف حدیث کے سماع میں مشغول ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ حدیث کا سننا بھی اس پر عمل کرنا ہے۔ آپ کا یہ مقولہ مشہور ہے کہ لوگ خیر پر رہیں گے جب تک ان میں حدیث کے طالب موجود ہوں گے اور جب وہ حدیث کے بغیر علم حاصل کریں گے تو خراب ہو جائیں گے۔ آپ فرماتے تھے کہ کسی کے لیے کوئی ایسی بات کہنا جائز نہیں جب تک اس کو پتہ نہ چل جائے کہ وہ بات رسول اللہ کی شریعت کے موافق ہے۔[3]

ایسی حدیث جو صحیح ہو اور ثقہ لوگوں میں مشہور ہو اس کو رائے اور قیاس پر مقدم کرنا امام ابو حنیفہؒ کا مذہب تھا۔ علامہ ابن عابدین نے امام ابو حنیفہؒ کا یہ مقولہ نقل کیا ہے۔ ''اذا صح الحدیث فهو مذهبي'' (جب حدیث صحیح ہے تو وہی میرا مذہب ہے)[4]

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں:

''امام ابو حنیفہؒ کو جب کوئی مسئلہ درپیش آتا تو فرماتے کہ تمھارے پاس اس مسئلہ کے بارے میں

۱۔ السنة و مكانتها فی التشریع الإسلامي، ص ۰ ٥ ٤

۲۔ قواعد التحدیث، ص ۵۲

۳۔ ایضاً

٤۔ محمد امین ابن عابدین، شرح عقود رسم المفتی، ص ٤٠

احادیث موجود ہیں؟ چنانچہ جب ان احادیث کو روایت کیا جاتا اور ہم اپنی رائے اور امام ابو حنیفہؒ اپنی رائے کو ذکر کر دیتے تو اگر ان دونوں قولوں میں سے کسی ایک قول کے بارے میں احادیث زیادہ ہوتیں تو اس قول کو لے لیتے اور اگر برابر برابر ہوتیں تو کسی ایک قول کو اختیار کر لیتے۔"[1]

عبداللہ بن مبارکؒ امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کرتے ہیں:

"إذا جاء عن النبی ﷺ فعلی الرأس والعین، واذا جاء عن اصحاب النبیؐ نختار من قولهم، وإذا جاء عن التابعین زاحمناهم."[2]

ابن عبدالبر نے "انتقاء" میں امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے:

"اللہ کی لعنت ہو اس شخص پر جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرے۔ آپ کی وجہ سے اللہ نے ہمیں عزت دی اور آپ کی وجہ سے ہمیں نجات دی۔"[3]

شعرانیؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں: اللہ کی قسم! جھوٹ اور بہتان باندھا اس شخص نے ہم پر جو یہ کہتا ہے کہ ہم قیاس کو نص پر مقدم کرتے ہیں۔ کیا نص کے بعد قیاس کی ضرورت رہ جاتی ہے؟"

مزید امام ابو حنیفہؒ سے ذکر کرتے ہیں: "ہم صرف ضرورت شدیدہ کے وقت قیاس کرتے ہیں اور یہ اس وجہ سے کہ ہم کتاب وسنت اور صحابہؓ کے قضایا میں متعلقہ مسئلہ کی دلیل تلاش کرتے ہیں۔ پس اگر ہم کو دلیل نہ ملے تو اس وقت ہم مسکوت عنہ (جس کا حکم معلوم نہ ہو) کو منطوق بہ (جس کا حکم معلوم ہو) پر قیاس کرتے ہیں۔" مزید فرماتے ہیں: "ہم پہلے کتاب اللہ کو لیتے ہیں پھر سنت کو پھر صحابہؓ کے قضایا کو اور جس پر صحابہؓ کا اتفاق ہو اس پر عمل کرتے ہیں۔ پس اگر کسی مسئلہ میں صحابہؓ کا اختلاف ہو تو دونوں مسئلوں میں جو مشترکہ علت ہے اس کی وجہ سے ایک حکم کو دوسرے حکم پر قیاس کرتے ہیں تاکہ مطلب واضح ہو جائے۔"[4]

عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور نے امام ابو حنیفہؒ کو لکھ کر بھیجا کہ مجھے یہ خبر ملی ہے کہ آپ قیاس کو حدیث پر مقدم کرتے ہیں؟ آپ نے منصور کو اس خط کے جواب میں لکھا: اے امیر المؤمنین! حقیقت ایسے نہیں ہے جیسے آپ کو خبر ملی۔ میں سب سے پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر، پھر ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ کے قضایا پر، پھر باقی صحابہؓ کے قضایا پر، پھر اگر صحابہؓ کا کسی مسئلہ میں اختلاف ہو جائے تو میں قیاس کرتا ہوں اور اللہ اور اس کی مخلوق کے درمیان کوئی رشتہ داری نہیں ہے۔[5]

امام ابو حنیفہؒ کی نظر میں سنت کی اس قدر اہمیت تھی کہ وہ قیاس و اجتہاد کے مقابلہ میں ضعیف حدیث تک کو اولیٰ سمجھتے تھے۔

۱۔ الموفق بن احمد المکی، مناقب ابی حنیفة، ۹۶/۱

۲۔ البیهقی، المدخل الی السنن الکبریٰ، ۴۶/۱

۳۔ یوسف بن عبدالبر، الانتقاء فی فضائل الائمة الثلاثة الفقهاء، ص ۲۵۹

۴۔ عبدالوهاب الشعرانی، المیزان، ۲۲۴/۱، ۲۲۵ ۵۔ ایضاً، ۲۲۶/۱

چنانچہ ابن حزم اندلسیؒ فرماتے ہیں:

''تمام حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان کے امام کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث ان کے نزدیک قیاس اور رائے سے اولیٰ ہے۔'' ابن حجر مکی اس قول کو ذکر کر کے فرماتے ہیں: ''حدیث کے ساتھ امام صاحب کا اعتناء جلالت حدیث اور ان کے نزدیک اس کا رتبہ قابل غور ہے۔''[1]

ابن القیم ''اعلام الموقعین'' میں فرماتے ہیں کہ اصحاب ابی حنیفہؒ کا اس بات پر اجماع ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ ان کے نزدیک ضعیف حدیث قیاس اور رائے سے اولیٰ اور راجح ہے اور اسی پر ان کا مذہب مبنی ہے جیسا کہ انھوں نے ضعیف ہونے کے باوجود قہقہہ (سے نماز ٹوٹنے) والی حدیث کو قیاس اور رائے پر مقدم کیا ہے اور ضعیف ہونے کے باوجود سفر میں نبیذ تمر سے وضو کرنے والی حدیث کو قیاس اور رائے پر مقدم کیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے دس درہم سے کم کی چوری پر چور کے ہاتھ کاٹنے سے روکا ہے حالانکہ اس بارے میں جو حدیث ہے وہ ضعیف ہے۔ اکثر مدت حیض دس دن قرار دی ہے حالانکہ اس بارے میں حدیث ضعیف ہے۔ شہر میں جمعہ قائم کرنے کو شرط قرار دیا ہے حالانکہ اس بارے میں حدیث ضعیف ہے۔ کنویں کے مسائل میں غیر مرفوع روایات کی وجہ سے قیاس محض کو چھوڑ دیا ہے۔ چنانچہ حدیث ضعیف اور آثار صحابہؓ کو قیاس اور رائے پر مقدم کرنا امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور یہی قول امام احمد بن حنبلؒ کا ہے اور سلف کی اصطلاح میں ضعیف سے مراد وہ ضعیف حدیث نہیں ہے جو متاخرین کی اصطلاح میں ہے بلکہ متاخرین جس کو حسن قرار دیتے ہیں، متقدمین بعض اوقات اس کو ضعیف کہتے ہیں۔[2]

آپ کے شاگرد امام ابو یوسفؒ کا بیان ہے کہ میں نے کسی عالم کو نہیں دیکھا جو حدیث کی تشریح اور اس کے فقہی اسرار و حکم کا امام ابو حنیفہؒ سے زیادہ جاننے والا ہو، میں نے بعض مسائل میں آپ سے اختلاف کر کے غور کیا تو معلوم ہوا کہ آپ کا مسلک درست ہے۔ میں بعض اوقات فقہ کے مقابلہ میں حدیث کی طرف مائل ہو جاتا تھا، مگر بعد میں مجھ کو معلوم ہوتا تھا کہ آپ صحیح احادیث کے بارے میں مجھ سے زیادہ بصیرت رکھتے ہیں۔[3]

ذکر کردہ اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فقہی مسائل کے استنباط میں قرآن کے بعد سنت بنیادی حیثیت کی حامل تھی اور آپ صحیح احادیث سے مسائل اخذ کرنے پر زور دیتے تھے بلکہ بقول ابن حزمؒ اور ابن قیمؒ آپ ضعیف حدیث کو بھی قیاس و اجتہاد پر ترجیح دیتے تھے۔ آپ نہ صرف خود سنت پر عمل کرتے تھے بلکہ دوسروں کو بھی سنت پر عمل کرنے اور سنت کو اپنانے کی ترغیب دیتے تھے۔

سنت، امام مالکؒ کی نظر میں

امام مالکؒ نے سنت و حدیث سے اتنا اعتناء برتا کہ آپ کو محدثین میں شمار کیا جاتا ہے اور آپ کی سند علمائے اہل سنت کے نزدیک ''اصح الاسانید'' شمار کی گئی ہے اور آپ کی لکھی ہوئی کتاب ''الموطا'' کتب احادیث میں ایک بنیادی اور

۱۔ احمد بن حجر المکی، الخیرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم، ص ۸۲

۲۔ اعلام الموقعین، ۲/۵۵-۵۸

۳۔ وھبی سلیمان غاوجی، ابو حنیفۃ النعمان، ص ۱۶۹

سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ امام مالکؒ فقہی مسائل کے استنباط میں قرآن کے بعد سنت کو اولین حیثیت دیتے تھے اور سنت کی مخالفت اور سنت سے بغاوت کو سنگین جرم شمار کرتے تھے۔ امام مالکؒ کے بہت سے اقوال منقول ہیں جن میں انھوں نے سنت کو لازم پکڑنے اور سنت سے مسائل اخذ کرنے پر زور دیا ہے اور سنت کی اسی عظمت کی بناء پر وہ اس کو قیاس و رائے پر مقدم سمجھتے تھے۔

امام مالکؒ کا مشہور قول ہے:

"إنما انا بشر اخطئ واصيب، فانظروا فی رأي، فكلما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكلما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه."[1]

''میں ایک انسان ہی ہوں اور خطا بھی کر سکتا ہوں اور درستگی کو بھی پا سکتا ہوں لہٰذا تم میری رائے میں غور کر لیا کرو، جو کتاب وسنت کے موافق ہو اس کو لے لیا کرو اور جو کتاب وسنت کے موافق نہ ہو اس کو چھوڑ دیا کرو۔''

خطیب بغدادی امام مالکؒ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرماتے تھے:

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! نے ایسی سنتیں جاری کی ہیں کہ جن کو اپنانا کتاب اللہ کی تصدیق کرنا ہے اور اللہ کی اطاعت کی تکمیل ہے اور اللہ کے دین پر قوت حاصل کرنا ہے۔ جو سنت پر عمل کرے گا وہ ہدایت دیا جائے گا اور جو سنت سے مدد کا طالب ہو گا وہ مدد پائے گا اور جو سنت کی مخالفت کرے گا تو اس نے مؤمنین کا طریقہ چھوڑ دیا اور اللہ اس کو اسی کے حوالہ کر دے گا جس کی طرف وہ جا رہا ہے۔''[2]

جمال الدین قاسمی قرآن وسنت کی اہمیت کے بارے میں امام مالکؒ کا قول نقل کرتے ہیں:

"إياكم ورأى الرجال، إلا ان اجمعوا عليه، واتبعوا ما انزل اليكم من ربكم، وما جاء عن نبيكم، وان لم تفهموا المعنى فسلموا لعلمائكم، ولا تجادلوهم، فان الجدال فی الدين من بقايا النفاق."[3]

ابن عبدالبرؒ امام مالکؒ کا قول نقل کرتے ہیں:

"الحكم الذی يحكم به بين الناس حكمان: ما فی كتاب الله أو احكمته السنة، فذلك الحكم الواجب و ذلک الصواب؛ والحكم الذی يجتهد فيه العالم برايه فلعله يوفق، وثالث متكلف: فما احراه ان لا يوفق."[4]

سفیان بن عیینہؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام مالکؒ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا جو مدینہ منورہ میں میقات گزر جانے کے بعد احرام باندھے (کیا یہ جائز ہے؟)۔ آپ نے فرمایا کہ ایسا شخص اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کرنے والا ہے، مجھے ایسے شخص پر دنیا میں فتنہ اور آخرت میں دردناک عذاب کا خوف ہے، کیا تم نے یہ ارشادِ باری تعالیٰ نہیں سنا:

۱۔ جامع بیان العلم و فضله، ۷۷۵/۱

۲۔ ابو بکر الخطیب البغدادی، شرف اصحاب الحدیث، ص۷

۳۔ قواعد التحدیث، ص۵۲

٤۔ جامع بیان العلم و فضله، ۷۵۷/۱

﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ﴾[1]

اور نبی کریمؐ نے یہ حکم دیا ہے کہ احرام میقات سے باندھا جائے۔[2]

فقیہ القاضی کہتے ہیں کہ امام مالکؒ اکثر یہ شعر پڑھا کرتے تھے:

وخير امور الدين ما كان سنة　　　وشر الامور المحدثات البدائع[3]

امام مالکؒ حدیث کی روایت کے ساتھ ساتھ اس کو سمجھنے پر بھی زور دیتے تھے۔ قاضی رامہرمزی اپنی سند سے نقل کرتے ہیں کہ امام مالکؒ نے اپنے بھانجوں (ابوبکر اور اسماعیل جو کہ ابو اویس کے بیٹے تھے) سے فرمایا: ''میں دیکھتا ہوں کہ تم دونوں اس چیز (حدیث) سے محبت کرتے ہو اور اس کی تلاش میں لگے رہتے ہو۔'' دونوں نے جواب میں کہا ''ہاں''۔ تو آپ نے فرمایا: ''اگر تم چاہتے ہو کہ تم بھی نفع اٹھاؤ اور اللہ تمھارے ذریعے دوسروں کو نفع پہنچائے تو تم حدیث کو کم روایت کرو مگر سمجھ کر روایت کرو۔''[4]

امام مالکؒ سنت و حدیث کا انتہائی زیادہ احترام اور اہتمام کیا کرتے تھے۔ جب حدیث بیان کرنے کے لیے نکلتے تو وضو کرتے جیسا کہ نماز کے لیے وضو کرتے تھے اور سب سے اچھا لباس پہنتے پھر عمامہ پہنتے اور داڑھی کو کنگھی کرتے۔ راستہ میں کھڑے ہو کر یا جلدی اور تیزی کی حالت میں حدیث بیان کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ ان سے جب اس سارے اہتمام کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا کہ یہ سب میں حدیث رسولؐ کی تعظیم کی وجہ سے کرتا ہوں۔ حدیث کی عظمت کا ان کے نزدیک یہ حال تھا کہ ایک مرتبہ درس حدیث کے دوران سترہ مرتبہ بچھو نے ڈنگ مارا مگر آپ نے درس حدیث کے سلسلہ کو منقطع نہیں کیا۔[5]

سنت، امام شافعیؒ کی نظر میں

فقہی مقام کے علاوہ، امام شافعیؒ کو محدثین کے نزدیک بھی ایک نمایاں مقام حاصل تھا۔ امام شافعیؒ نے نہ صرف روایات کو پرکھنے کے لیے اصول و قواعد وضع کیے بلکہ حجیت سنت پر بڑے واضح دلائل پیش کیے اور انکارِ حدیث کا مقابلہ کیا۔ امام شافعیؒ کی انھی خدمات حدیث کی بناء پر آپ کو ''ناصر السنۃ'' کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ علمائے اصول حدیث اور کتاب و سنت کے بارے میں اصولی ابحاث کرنے والے علماء میں سے کوئی بھی اس بات کا انکار نہیں کر سکتا کہ وہ اپنی تحریر میں امام شافعیؒ کا مقروض ہے۔ سنت کی اہمیت و حجیت کے بارے میں امام شافعیؒ سے بہت سے اقوال منقول ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ سنت کی امام شافعیؒ کے نزدیک کیا قدر تھی۔ امام شافعیؒ نے سنت کو اپنے اجتہاد کی بنیاد بنایا چنانچہ جب کسی حدیث کی صحت ثابت ہو جاتی اور اس کی دلالت واضح ہو جاتی تو وہ اپنے مذہب کی بنیاد اس حدیث کے علاوہ اور کسی چیز پر نہ رکھتے۔

ابو القاسم کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا قاعدہ یہ ہے کہ حدیث کی نسبت جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف صحیح

۱۔ النور ٦١:٢٤

۲۔ قاضی عیاض بن موسیٰ، ترتیب المدارك و تقریب المسالك، ٤٠/٢

۳۔ ترتیب المدارك، ٣٨/٢　　　٤۔ حسن بن عبدالرحمن رامهرمزی، المحدث الفاضل، ٢٤٢

۵۔ ترتیب المدارك، ١٦،١٥/٢

ہو تو وہی ان کا قول اور مذہب ہے اور مجھے معلوم نہیں کہ اصحاب شافعیؒ میں سے کسی کا اس بات میں اختلاف ہو۔[1]

قاضی عیاض، امام شافعیؒ کا قول نقل کرتے ہیں:

" **ليس في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اتباعها** " (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت تو اتباع کے قابل ہی ہے)۔[2]

علامہ جمال الدین قاسمی سنت کی اہمیت کے بارے میں امام شافعیؒ کے اقوال نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: 'جب تم دیکھو کہ میرا کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے مخالف ہے تو رسول اللہ کے کلام پر عمل کرو اور میرے کلام کو دیوار پر دے مارو۔'' ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

''میرے ماں باپ آپؐ پر فدا ہوں کہ جب کوئی چیز آپؐ سے ثابت ہو جائے تو اب اس کو کسی دوسری چیز کی خاطر چھوڑنا قطعاً جائز نہیں۔''[3]

حافظ ابن قیمؒ، امام شافعیؒ کا ایک قول یوں نقل کرتے ہیں:

"**اجمع المسلمون على ان من استبانت له سنة عن رسول الله لم يحل له ان يدعها بقول احد.**"[4]

تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سامنے آ جائے تو پھر اس بات کی گنجائش نہیں رہتی کہ کسی کے قول کی بناء پر اس کو چھوڑ دیا جائے۔

ایک اور موقع پر امام شافعیؒ کا قول نقل کرتے ہیں:

"**كل مسئلة تكلمت فيها صح فيها الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عند اهل النقل بخلاف ما قلت فانا راجع عنها في حياتي و بعد موتي.**"[5]

''جس مسئلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی خبر محدثین کے نزدیک ثابت ہو اور میرا قول اس کے خلاف ہو تو میں اپنی زندگی میں اور اپنی موت کے بعد بھی اپنے اس قول سے رجوع کرتا ہوں۔''

حسین بن علی کرابیسی امام شافعیؒ کا قول نقل کرتے ہیں: ''**كل متكلم من الكتاب والسنة فهو الحق وما سواه هذيان**'' (کتاب اللہ اور سنت کی روشنی میں کلام کرنے والا حق پر ہے اور اس کے سوا سب ہذیان (اور فضول) ہے۔)[6]

امام شافعیؒ کے سامنے جب کوئی شخص سنت و حدیث کے مقابلہ میں کسی دوسرے شخص کی رائے کا اظہار کرتا تو آپ اس پر سخت ناراضگی کا اظہار فرماتے۔

ربیع کہتے ہیں کہ ایک دفعہ امام شافعیؒ نے دوران کلام حدیث ذکر کی تو حاضرین میں سے ایک آدمی نے کہا کہ کیا

١۔ الانتقاء في فضائل الائمة الثلاثة الفقهاء، ص ١٣٦ ۲۔ الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، ٢/٥٥٨

٣۔ قواعد التحديث، ص ٥٢ ٤۔ اعلام الموقعين، ٣/٤٠

٥۔ اعلام الموقعين، ٣/٤٥

٦۔ ابن حجر عسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن ادريس، ص ١١٠

آپ بھی حدیث کو لیتے ہیں؟ تو آپ نے فرمایا: ''کیا تم مجھ پر زنار (عیسائیوں کا علامتی نشان) دیکھ رہے ہو؟ گواہ ہو جاؤ کہ جب کوئی حدیث میرے نزدیک صحیح ہو اور میں اس سے استدلال نہ کروں تو گویا میری عقل چلی گئی ہے۔''[1]

علامہ شعرانیؒ نے امام شافعیؒ کے متعلق ایک واقعہ نقل کیا ہے:

''امام محمد بن حسن کوفیؒ بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام شافعیؒ کو مکہ میں دیکھا کہ لوگوں کو فتویٰ دے رہے تھے۔ امام احمدؒ اور اسحاق بن راھویہ بھی مجلس میں موجود تھے۔ امام شافعیؒ نے بیان کیا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''وھل ترک لنا عقیل من دار؟'' تو اسحاق بن راھویہ نے کہا: ہمیں حسن اور ابراہیم سے روایت پہنچی ہے کہ ان دونوں کی یہ رائے نہیں تھی اور اسی طرح عطاء اور مجاہد کی بھی یہ رائے نہ تھی۔ یہ سن کر امام شافعیؒ نے اسحاق بن راھویہ سے کہا: اگر تمھاری جگہ کوئی دوسرا شخص ہوتا تو میں اس کے کان ضرور کھینچتا کہ میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے فرمایا اور تم کہتے ہو کہ عطاء، مجاہد اور حسن نے یوں کہا۔ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے مقابلہ میں کسی دوسرے کا قول حجت ہو سکتا ہے؟ میرے ماں باپ آپؐ پر قربان ہوں۔''[2]

امام شافعیؒ کا سنت سے تعلق اور اخلاص اس قدر زیادہ تھا کہ جب کوئی شخص سنت پر کوئی اعتراض کرتا تو آپ پر لرزہ طاری ہو جاتا اور آپ کا رنگ متغیر ہو جاتا۔ سلیمان بن ربیع کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ ایک شخص نے آپ سے کوئی مسئلہ پوچھا تو آپ نے جواب میں اس کو حدیث سنائی۔ اس پر اس شخص نے کہا: اے ابوعبداللہ! کیا آپ کی بھی اس بارے میں یہی رائے ہے؟ تو امام شافعیؒ پر لرزہ طاری ہو گیا اور آپ کا رنگ زرد ہو گیا اور متغیر ہو گیا اور فرمایا: ''تیرا ناس ہو، کون سی زمین مجھے برداشت کرے گی اور کون سا آسمان مجھے سایہ دے گا اگر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کروں اور خود اس کو قبول نہ کروں! جی ہاں، آپ کا ارشاد میرے سر آنکھوں پر ہے۔''[3]

امام شافعیؒ واضح طور پر اس شخص کی مخالفت کرتے تھے جو سنت کے خلاف کرتا تھا۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے آپ کا یہ قول نقل کیا ہے:

''لست اخالف الا من خالف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم''[4]

امام شافعیؒ حدیث صحیح کی طلب میں اس قدر حریص تھے کہ اپنے شاگردوں کو کہا کرتے تھے اگر تمھارے پاس کوئی صحیح حدیث ہو تو لاؤ تاکہ میں اپنے مذہب کی بنیاد اس حدیث پر رکھوں۔ آپ کے شاگرد امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے ہم سے کہا:

''انتم اعلم بالحديث والرجال منى، فاذا كان الحديث صحيحا فاعلموني. كوفيا كان، أو بصريا، أو شاميا حتى اذهب اليه، اذا كان صحيحا.''[5]

۱۔ فخر الدین رازی، مناقب الامام الشافعی، ص۳۵۹

۲۔ المیزان ص۱/۲۱۲؛ قواعد التحدیث، ص۵۴

۳۔ اعلام الموقعین، ۳/۴۶ ۴۔ توالی التأسیس، ص۱۴۹

۵۔ عبدالرحمن بن ابی حاتم الرازی، اداب الشافعی و مناقبه، ص۷۰

امام شافعیؒ کے ذکر کردہ اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ امام شافعیؒ اپنے متبعین بلکہ ملت اسلامیہ کے ہر فرد کو بڑے اصرار اور تسلسل کے ساتھ یہ تاکید کرتے تھے کہ وہ سنت صحیحہ کو جہاں بھی پائے اختیار کرے اور اس کے مطابق اپنے عمل کی بنیاد رکھے کیونکہ سنت اس ذات کے قول وفعل اور تقریر کا مجموعہ ہے جو کہ معصوم ہے اور جس کا ہر قول وحی الٰہی پر مبنی ہے۔

سنت، امام احمد بن حنبلؒ کی نظر میں

امام احمد بن حنبلؒ عام طور پر اجتہاد بالرائے سے احتراز کرتے تھے اور صرف قرآن وسنت سے استدلال پر زور دیتے تھے۔ فقہ ورائے کی بجائے آپ پر حدیث کا غلبہ زیادہ تھا۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے آپ کو زمرۂ مجتہدین میں شمار ہی نہیں کیا بلکہ آپ کو محدثین میں شمار کیا ہے۔ آپ کی جمع کردہ احادیث کی کتاب ''مسند احمد'' کو کتب احادیث میں ایک نمایاں اور اہم مقام حاصل ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ سنت سے فقہی مسائل کے استنباط میں وسعت سے کام لیتے تھے۔ سنت سے استنباط مسائل میں فقہاء کے اسالیب کا اگر جائزہ لیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سنت پر عمل کرنے میں امام احمد بن حنبلؒ کے ہاں سب سے زیادہ وسعت پائی جاتی ہے کیونکہ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک حدیث مرسل بھی حجت ہے اور آپ خبر واحد کے قبول کرنے میں بھی صحت حدیث کے علاوہ اور کوئی زائد شرط نہیں لگاتے بلکہ آپ کے ہاں تو حدیث ضعیف پر عمل کرنے میں بھی کافی توسع پایا جاتا ہے۔ سنت سے امام احمد بن حنبلؒ کی جذباتی وابستگی درج ذیل اقوال سے ظاہر ہوتی ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

''من رد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو على شفا هلكة.''[1]

''جو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو رد کرے، وہ ہلاکت کے دھانے پر جا پڑا''

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اتباع اس چیز کا نام ہے کہ سنن وآثار کی پیروی کی جائے۔ حافظ ابن قیمؒ آپ کا قول نقل کرتے ہیں:

''الاتباع ان يتبع الرجل ما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه، ثم هو بعد فى التابعين مخير.''[2]

ایک اور موقع پر نصوص کی اہمیت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''نہ میری تقلید کرو، نہ مالک کی، نہ ثوری کی اور نہ اوزاعی کی بلکہ احکام کو وہاں سے اخذ کرو جہاں سے ان لوگوں نے اخذ کیا ہے۔''[3]

علامہ شعرانیؒ اس قول کو نقل کر کے کہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبلؒ کا یہ حکم ہر عام آدمی کے لیے نہیں ہے بلکہ آپ کے اس حکم کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ وہ کسی کی تقلید کرنے کی بجائے از خود نصوص میں غور کر کے مسائل کا استنباط کریں۔''[4]

۱۔ ابو الفرج عبدالرحمن بن علی بن الجوزی، مناقب الامام احمد بن حنبل، ص ۲۴۹

۲۔ اعلام الموقعین، ۴۶۹/۲

۳۔ ایضاً   ۴۔ المیزان، ۲۱۸/۱

سلمہ بن شبیب کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبلؒ کو کہتے ہوئے سنا کہ شافعیؒ کی رائے، مالک کی رائے اور ابوحنیفہؒ کی رائے، یہ سب میرے نزدیک رائے کی حیثیت رکھتی ہیں اور حجت تو صرف سنن و آثار میں ہے۔[1]

امام احمد بن حنبلؒ کے بیٹے عبداللہ حدیث کی اہمیت اور حدیث سے محبت کے بارے میں اپنے والد کے چند اشعار نقل کرتے ہیں۔

دین النبی محمد اخبار	نعم المطیة للفتی الآثار
لا ترغبن عن الحدیث واهله	فالرای لیل و الحدیث نهار
ولربما جهل الفتی اثر الهدی	والشمس بازغة لها انوار [2]

امام احمد بن حنبلؒ کے بیٹے عبداللہ کہتے ہیں کہ میں نے آپ سے پوچھا کہ اگر کسی علاقہ میں ایک آدمی ایسا ہو جو حدیث کو جانتا ہے مگر صحیح اور ضعیف میں تمیز نہیں کر سکتا اور دوسرا شخص ایسا ہے جو رائے کی بنیاد پر مسائل بتاتا ہے تو ان دونوں میں سے کس سے دینی مسئلہ پوچھا جائے؟ تو آپ نے فرمایا: صاحب حدیث سے پوچھا جائے اور صاحب رائے سے نہ پوچھا جائے۔[3]

امام احمد بن حنبلؒ سنت سے محبت کا اظہار نہ صرف اپنی زبان سے کرتے تھے بلکہ اپنے عمل کے ذریعے بھی کرتے تھے۔ چنانچہ مروزی فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ نے مجھے کہا:

> ''میں نے آپؐ کی ایسی کوئی حدیث نہیں لکھی جس پر میں نے عمل نہ کیا ہو یہاں تک کہ ایک دفعہ میں نے آپؐ یہ حدیث سنی کہ آپؐ نے پچھنے لگوائے اور ابوطیبہ (حجام) کو ایک دینار (بطور مزدوری) دیا تو جب میں نے پچھنے لگوائے تو میں نے بھی حجام کو ایک دینار دیا۔''[4]

قاضی عیاض امام احمد بن حنبلؒ کا ایک واقعہ نقل کرتے ہیں کہ آپ فرماتے ہیں: ایک دن میں کچھ لوگوں کے ساتھ تھا جنھوں نے کپڑے اتارے اور ننگے ہو کر (نہانے کے لیے) پانی میں داخل ہو گئے۔ میں نے اس حدیث پر عمل کیا:

((من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلا بمئزر)) اور میں ننگا نہیں ہوا چنانچہ اس رات میں نے (خواب میں) ایک کہنے والے کو سنا جو یہ کہہ رہا تھا: اے احمد! خوشخبری ہو! بے شک اللہ نے سنت پر عمل کرنے کی وجہ سے تم کو بخش دیا اور تم کو امام بنا دیا جس کی اقتداء کی جائے گی۔ آپ کہتے ہیں میں پوچھا تم کون ہو؟ تو جواب دیا: میں جبریل ہوں۔[5]

ابن جوزیؒ نے امام احمد بن حنبلؒ کا ایک واقعہ اتباع سنت کے بارے میں نقل کیا ہے کہ آپ نے اپنی بیوی سے اجازت مانگی کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں ایک باندی رکھنا چاہتا ہوں۔ چنانچہ آپ کی بیوی نے اجازت دے دی تو آپ نے معمولی قیمت میں ایک باندی خریدی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں اس کا نام ریحانہ رکھا (آپؐ کی باندی کا نام بھی ریحانہ تھا)۔[6]

۱۔ اعلام الموقعین، ۱/۱۴۹
۲۔ جامع بیان العلم و فضله، ۱/۷۸۲
۳۔ قواعد التحدیث، ص ۵۲، ۵۳
۴۔ مناقب الامام احمد، ص ۲۴۶
۵۔ الشفاء، ۲/۵۵۹
۶۔ مناقب الامام احمد، ص ۲۴۳

امام احمد بن حنبلؒ سنت و حدیث سے محبت کرنے کے ساتھ ساتھ محدثین سے بھی محبت کرتے تھے اور ان کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ موسیٰ بن ہارون کہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبلؒ سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا گیا (آپؐ نے فرمایا کہ میری امت کے کچھ لوگ کامیاب و کامران ہوں گے جو ان کو چھوڑ دے وہ ان کو نقصان نہیں پہنچا سکتا یہاں تک کہ قیامت قائم ہو)[1]

امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ اگر یہ کامیاب لوگ محدثین نہیں ہیں تو مجھے نہیں معلوم کہ اور کون لوگ ہیں[2]

امام احمد بن حنبلؒ کے بیٹے صالح بن احمد آپ کا قول نقل کرتے ہیں:

''جو محدثین کی تعظیم کرے گا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھوں میں بلند ہو جائے گا اور جو محدثین کی تحقیر کرے گا وہ آپؐ کی نظروں سے گر جائے گا کیونکہ محدثین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احبار (علماء) ہیں۔''[3]

ذکر کردہ اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ فقہی احکام کے استنباط میں سنت کو مصدر ثانی سمجھتے تھے اور قیاس اور رائے سے حد درجہ احتراز کرتے تھے۔ صرف ضرورت کی جگہ قیاس کو استعمال کرتے تھے جہاں کوئی حدیث یا اثر صحابیؓ موجود نہ ہوتا۔ آپ نے نہ صرف اپنے فرمودات کے ذریعہ سنت کی اہمیت و حجیت کو واضح کیا بلکہ اپنے عمل کے ذریعہ بھی اس کا اظہار کیا۔

سنت، امام جعفر الصادقؒ کی نظر میں

امام جعفر صادقؒ کی شخصیت ایسی تھی کہ جس میں وہ تمام صفات موجود تھیں جو بہت کم ہی کسی انسان میں موجود ہوتی ہیں یعنی شرف ذاتی و نسبی، علم و عبادات، فقہ و اجتہاد اور مکارم اخلاق آپ کی ذات میں اتم درجہ پر موجود تھے۔ آپ صاحب منہاج اور مجتہد مطلق تھے۔ امام جعفر صادقؒ بھی دوسرے فقہاء کی مانند قرآن مجید کے بعد سنت کو دوسرا بڑا ماخذ قرار دیتے تھے۔ سنت کی اہمیت و حجیت کے بارے میں آپ کے چند اقوال ذکر کیے جاتے ہیں۔ سنت کی پیروی کا حکم دیتے ہوئے آپ فرماتے ہیں:

"واتبعوا آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم و سننه فخذوا بها، ولا تتبعوا اهواء كم وآراء كم فتضلوا، فان اضل الناس عند الله من اتبع هواه و رأيه بغير هدى من الله."[4]

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار اور سنت کی پیروی کرو اور ان کو اپناؤ، اور اپنی خواہشات اور آراء کی پیروی نہ کرو ورنہ گمراہ ہو جاؤ گے کیونکہ اللہ کے نزدیک لوگوں میں سے سب سے زیادہ گمراہ شخص وہ ہے جو اللہ کی رہنمائی کے بغیر اپنی خواہش اور رائے کی پیروی کرے۔''

۱۔ الجامع للترمذی، کتاب الفتن، باب ما جاء فی الشام، رقم الحدیث ۲۱۹۲

۲۔ ابو عبداللہ محمد الحاکم نیشاپوری، معرفة علوم الحدیث، ص ۱۰۷

۳۔ مناقب الامام احمد، ص ۲۴۷

۴۔ اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الأربعة، ۱۳۱/۳

قاضی عیاض، امام جعفر صادقؒ کا ایک قول نقل کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جانتے تھے کہ مخلوق اس کی اطاعت سے عاجز ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے یہ بات ان کو جتلائی تاکہ وہ یہ سمجھ لیں کہ وہ صرف عبادت کے ذریعے صفائے خالص کو نہیں پا سکتے۔ اللہ نے انسانوں اور اپنے درمیان انسان کی صورت میں اور انسان کی جنس سے ایک بندہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کو مقرر کر دیا اور اس کو اپنی جانب سے شفقت و رحمت عطا فرمائی اور اس کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا اور اس کی موافقت کو اپنی موافقت قرار دیا اور ارشاد فرمایا: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾[1] اور ارشاد فرمایا: ﴿وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ﴾[2]،[3]

امام جعفر صادقؒ کے دل میں سنت وحدیث کی اس قدر عظمت و اہمیت تھی کہ جب آپ کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ کیا جاتا تو آپ کا رنگ زرد ہو جاتا اور آپ حدیث ہمیشہ باوضو ہو کر بیان کرتے تھے۔ آپ کے شاگرد امام مالکؒ آپ کے بارے میں فرماتے ہیں:

"كان كثير الدعابة والتبسم؛ فاذاذكر عنده النبى صلى الله عليه وسلم اصفر، وما رايته يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا على طهارة."[4]

آپ کا قول ہے کہ ہر چیز قرآن وسنت کی طرف لوٹائی جائے گی اور ہر وہ حدیث جو کتاب اللہ کے موافق نہ ہو، لا یعنی ہے[5]

آپ نے کتاب اللہ کے علاوہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرنے والے کے بارے میں کہا ہے کہ اس نے کفر کیا۔[6]

امام جعفر صادقؒ رائے سے استدلال کرنے کو پسند نہ فرماتے تھے بلکہ سنت سے استدلال کو ترجیح دیتے تھے۔ صفار قمی آپ کا قول نقل کرتے ہیں کہ اگر ہم اپنی رائے اور خواہش کی بنیاد پر لوگوں کو فتویٰ دیں تو ہم ہلاکت میں پڑ جائیں، لیکن ہمارے اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار پر مبنی ہیں جن کے ہم نسل در نسل وارث چلے آ رہے ہیں اور ہم ان کی حفاظت ایسے کرتے ہیں جیسے لوگ سونا چاندی کی حفاظت کرتے ہیں۔[7]

ایک دفعہ ایک شخص نے حضرت جعفر صادقؒ سے کسی مسئلہ کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اس کو جواب دیا اس آدمی نے کہا: اگر ایسا ایسا ہو تو آپ کی اس بارے میں کیا رائے ہے؟ آپ نے فرمایا: جب بھی میں تم کو کسی مسئلہ کا جواب دوں تو وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے منقول ہوگا، ہم لوگ اپنی رائے سے کچھ نہیں کہتے۔[8]

۱۔ النسآء ٤:٨٠ ۲۔ الأنبياء ٢١:١٠٧

۳۔ الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، ١٨/١

٤۔ ايضاً، ٥٩٧/٢ ٥۔ اصول الكافى، ٥٥/١

٦۔ ايضاً، ٥٦/١ ٧۔ ابو جعفر محمد بن الحسن الصفار القمى، بصائر الدرجات، ص٢٩٩، ٣٠٠

٨۔ بصائر الدرجات، ص٣٠٠، ٣٠١

ذکر کردہ اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاءِ اربعہ کی مانند امام جعفر صادقؒ کے نزدیک بھی استنباط مسائل میں سنت کو بنیادی حیثیت حاصل تھی۔ آپ نہ صرف خود سنت پر عمل پیرا ہوتے تھے بلکہ اپنے متبعین کو بھی سنت پر عمل پیرا ہونے کی بھرپور ترغیب دیتے تھے۔ سنت کے مقابلہ میں اپنی رائے و قیاس کو استعمال کرنے کے قطعاً قائل نہ تھے۔

باب دوم

فقہاء اور فقہی اختلافات

فصل اوّل:

فقہاء کے مختصر احوال زندگی اور فقہی و علمی امتیازات

فصل دوم:

فقہاء میں اختلاف مسائل کے اسباب

فصل اول

فقہاء کے مختصر احوال زندگی اور فقہی و علمی امتیازات

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ میں شرعی احکام کا دار و مدار کتاب اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمودات پر تھا جو کہ وحی پر مبنی تھے۔ غیر منصوص مسائل میں صحابہ کرامؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا کرتے تھے اور آپؐ وحی الٰہی کی روشنی میں ان مسائل کا جواب دیا کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال اور وحی الٰہی کے انقطاع کے بعد شرعی مسائل و حوادث میں کتاب و سنت کے بعد صحابہ کرامؓ مرجع تھے۔ صحابہ کرامؓ جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے فیض یافتہ تھے اور انھوں نے نزول وحی کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق کامل علم حاصل کیا تھا۔ انھوں نے قرآن و سنت کی نہ صرف حفاظت کی بلکہ اس کو آگے منتقل کیا اور غیر منصوص مسائل میں قرآن و سنت کی روشنی میں اپنی اجتہادی آراء کو امت کے سامنے پیش کیا۔ صحابہ کرامؓ میں وہی حضرات دینی مسائل میں معتبر مانے جاتے تھے جو قرآن و سنت کے عالم تھے، جنھوں نے قرآن کو لکھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پڑھا اور اس کے معنی و مفہوم اور ناسخ و منسوخ وغیرہ کو سمجھا۔ اس زمانے میں ایسے اہل علم صحابہؓ کو قراء کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا۔ صحابہ کرامؓ میں فتویٰ و اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والوں میں مرد اور عورتیں دونوں شامل تھے۔ ان حضرات میں نمایاں نام حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عائشہ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے ہیں۔ صحابہ کرامؓ کی اجتہادی آراء سنت نبویؐ کے نور سے مقتبس تھیں، اسی وجہ سے جمہور اہل علم صحابہؓ کے فتاویٰ اور اقوال کو سنت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں اور یہی بات درست ہے۔

صحابہ کرامؓ کے علمی سرمایہ کے وارث تابعین بنے اور تابعین نے صحابہؓ کی شاگردی اور صحبت حاصل کی اور ان سے فیضانِ علم کی تحصیل کی۔ ہر صحابیؓ کے ساتھ کچھ تابعین کا ایسا تعلق تھا کہ وہ ہر وقت اپنے استاد کے ساتھ رہتے اور اپنے استاد کے اقوال و اعمال کو محفوظ کرتے اور ان کو آگے نقل کرتے۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کے علمی سرمایہ کو نقل کرنے والے ان کے غلام حضرت عکرمہؒ ہیں اور حضرت ابن عباسؓ کے تفسیری نکات کو نقل کرنے والے حضرت مجاہدؒ ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے علم کو حضرت سعید بن مسیبؒ اور دوسرے معاصر تابعین نے آگے منتقل کیا اور آپ کے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے فقہی اجتہادات کے ناقل حضرت نافع ہیں۔ عراق میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علمی سرمایہ کو آگے منتقل کرنے کا فریضہ علقمہؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ حضرات نے سرانجام دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فرمودات کو آل بیت اور دوسرے حضرات نے محفوظ کیا اور آگے منتقل کیا۔ طبقۂ تابعین نے قرآن و سنت اور اقوال و فتاویٰ صحابہؓ کی نہ صرف حفاظت کی اور اس کو آگے منتقل کیا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ وہ امور جن کی قرآن و سنت میں وضاحت نہیں تھی اور جن کے بارے میں صحابہؓ کی

رائے بھی ظاہر نہیں ہوئی، ان امور میں تابعین نے اجتہاد کیا۔ مجتہد تابعین کے دو گروہ تھے اور ان کے دو نئے القاب پیدا ہوئے۔ ایک گروہ وہ تھا جو احادیث کی کتابت اور اس کی سند و متن پر خاص توجہ دیتا تھا اور حدیث کے ظاہری الفاظ و مفاہیم پر زیادہ کار بند تھا، اس گروہ کو اہل الحدیث یا اصحاب الحدیث کے لقب سے موسوم کیا گیا اور ان کا مرکز حجاز کے دو شہر مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ تھا۔ دوسرا گروہ وہ تھا جو احادیث کی کتابت کو زیادہ پسند نہیں کرتا تھا بلکہ ان کو زبانی یاد کر کے معانی و مفاہیم پر زیادہ توجہ دیتا تھا۔ یہ لوگ حدیث کے ظاہری الفاظ سے زیادہ اس کے منشاء و مفہوم کا لحاظ رکھتے تھے اور نئے مسائل میں دوسرے شرعی دلائل سے بھی مدد لیتے تھے، اس لیے ان کو اہل الرائے یا اہل الفقہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔ ان کا مرکز عراق کا شہر کوفہ تھا۔

تابعین کے شاگرد وہ فقہاء و مجتہدین تھے جنھوں نے اپنے پیشروؤں کے نقش قدم پر چلتے ہوئے حدیث و فقہ کو باقاعدہ مدون کیا اور اجتہاد کے اصول و قواعد کو منضبط کیا۔ اس طبقہ کی نمایاں ہستیاں ربیعۃ الرائےؒ، مالک بن انسؒ، ابو حنیفہؒ اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، لیث بن سعدؒ وغیرہ حضرات ہیں۔ ان فقہاء کے ساتھ ساتھ اہل بیت کے افراد تھے جو حضرت علیؓ اور آپ کی اولاد کی احادیث و فقہ کی تدوین میں مشغول تھے۔ ان میں نمایاں شخصیات حضرت زید بن علی زین العابدینؒ، ان کے بھائی حضرت محمد الباقرؒ، اور حضرت باقرؒ کے بیٹے حضرت جعفر صادقؒ تھے جو کہ امام ابو حنیفہؒ کے استاد تھے۔ علمائے حجاز جو کہ حدیث کے اسانید و متون میں مشہور معتبر تھے۔ ان کے سلسلۂ تلمذ میں نمایاں نام امام مالکؒ کا ہے، جنھوں نے مدینہ منورہ میں اپنی کتاب مؤطا کو فقہی ترتیب و تبویب پر مدون کیا۔ علمائے عراق جو کہ احادیث کی روایت میں احتیاط سے کام لیتے اور فقہ و رائے میں زیادہ مشہور تھے، ان میں نمایاں نام امام ابو حنیفہؒ کا ہے جنھوں نے اپنے تلامذہ کو لے کر فقہ اور اصول فقہ کو باقاعدہ مرتب کیا۔ ان دونوں حضرات کے بعد فقہ و اجتہاد میں جو ہستی نمایاں ہوئی وہ امام شافعیؒ ہیں جو کہ امام مالکؒ کے بھی شاگرد تھے اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے بھی شاگرد تھے۔ اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے اہل حجاز اور اہل عراق کے طرز تفقہ کے درمیان ایک نئی راہ اختیار کی جس میں حدیث اور رائے کا توازن برقرار رکھا۔ امام شافعیؒ کے بعد بغداد میں امام احمد بن حنبلؒ نے اہل حجاز کے علمی سلسلہ کے ساتھ وابستگی رکھ کر اپنے مسلک کو رائج کیا جس کی بنیاد زیادہ تر حدیث کے الفاظ و معانی پر رکھی۔ ان فقہاء کے اجتہاد اور اخلاص نیت سے ایک ایسا فقہی سرمایہ وجود میں آیا کہ جس کے ثمرات سے صدیوں سے امت اسلامی فائدہ اٹھا رہی ہے اور جس کی مثال دینے سے تاریخ قاصر ہے۔

ائمہ اربعہ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے فقہی مذاہب کے علاوہ بھی عالم اسلام میں کئی فقہاء کے فقہی مذاہب رائج تھے اور عوام ان کے فتاویٰ پر عمل کرتے تھے، مگر وقت کے ساتھ ساتھ بقیہ تمام فقہی مذاہب ختم ہو گئے اور اہل سنت کی اکثریت نے ائمہ اربعہ کے فقہی مذاہب کو اختیار کر لیا اور شیعہ امامیہ نے امام جعفر صادقؒ کے فقہی مذہب کو اختیار کیا۔ فی الوقت عالم اسلام میں ائمہ اربعہؒ اور امام جعفر صادقؒ کے فقہی مذاہب کثرت سے رائج ہیں۔ اس لیے درج ذیل سطور میں ائمہ اربعہؒ اور امام جعفر صادقؒ کے مختصر احوال زندگی اور علمی و فقہی امتیازات کو ذکر کیا جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

دنیائے اسلام کے پانچ بڑے فقہی مذاہب اور اہل سنت کے چار مذاہب میں سے ایک حنفی مذہب ہے۔عالم اسلام میں اس مذہب کے پیروکار بہت زیادہ ہیں جس کے بانی امام ابوحنیفہؒ ہیں۔امام ابوحنیفہؒ کے حالات زندگی اور علمی فقہی امتیازات بلکہ بقیہ ائمہ کے بھی حالات زندگی اور علمی وفقہی امتیازات کے بارے اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ طبقات وتراجم کی شاید ہی کوئی کتاب ان کے ذکر سے خالی ہو اور اس موضوع پر اتنا لکھا جا چکا ہے کہ اس پر اضافہ کرنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے لیکن موضوع کی مناسبت تقاضا کرتی ہے کہ ان فقہاء کے حالات زندگی اور علمی وفقہی امتیازات کے بارے ایک عنوان زیر نظر مقالہ میں شامل کیا جائے۔سب سے پہلے امام ابوحنیفہؒ کا تذکرہ کیا جائے گا کیونکہ ان کو ائمہ اربعہ میں تقدم زمانی حاصل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے حالات ومناقب کے بارے میں بہت سی کتب لکھی جا چکی ہیں جن میں سے چند کے نام ذکر کیے جاتے ہیں۔

۱) الخيرات الحسان فی مناقب الامام ابی حنيفة النعمان :ابن حجر الهيتمی

۲) اخبار ابی حنيفة واصحابه :ابو عبدالله الصيمری.

۳) مناقب ابی حنيفة :الموفق المكی .

۴) مناقب ابی حنيفة وصاحبيه :شمس الدين الذهبی.

۵) مناقب ابی حنيفة :حافظ الدين الكردری.

۶) عقود الجمان فی مناقب الامام ابی حنيفة النعمان:شمس الدين الصالحی.

۷) ابو حنيفة :حياته وعصره آراؤ ه وفقهه :شيخ محمد ابو زهرة.

۸) تبييض الصحيفة فی مناقب ابی حنيفة :علامه جلال الدين السيوطی

۹) امام اعظم اور علم الحديث:مولانا محمد علی صديقی كاندهلوی.

۱۰) سيرة النعمان، مولانا شبلی نعمانی

نام ونسب اور ولادت

امام ابوحنیفہؒ جو کہ امام اعظم کے لقب سے مشہور ہیں ان کا پورا نام امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت بن زوطی تھا۔زوطی کا تعلق افغانستان کے شہر کابل سے تھا۔ایک قول انبار، دوسرا نسا اور تیسرا ترمذ کا ہے۔عین ممکن ہے کہ وہ باری باری ان تمام شہروں میں قیام پذیر رہے ہوں۔امام ابوحنیفہؒ کے والد ثابت مسلمان تھے اور امام ابوحنیفہؒ کے داد زوطی (بروزن موسیٰ) بنو تیم اللہ بن ثعلبہ کے غلام تھے جن کو بعد میں آزاد کر دیا گیا تھا۔[۱]

۱۔ الخیرات الحسان،ص۲۱،۲۲

زیادہ مشہور تو یہی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے دادا غلام تھے لیکن علامہ صیمریؒ نے اپنی کتاب میں امام ابوحنیفہؒ کے پوتے اسماعیل کا ایک قول نقل کیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے آباؤ اجداد آزاد تھے۔

اسماعیل فرماتے ہیں:

انا اسماعیل بن حماد بن النعمان بن ثابت بن النعمان بن المرزبان من ابناء فارس الاحرار ،واللّٰہ ماوقع علینا رق قط، ولد جدی (ابو حنیفة) فی سنة ثمانین ،وذھب ثابت الی علی بن ابی طالبؓ. وھو صغیر،ودعا له بالبرکة فیه وفی ذریته ،ونحن نرجو من اللّٰہ ان یکون قد استجاب اللّٰہ ذلک لعلی بن ابی طالبؓ فینا.[1]

درج بالا عبارت سے جہاں امام ابوحنیفہؒ کے آباء کی رقیت اور حریت کے اختلاف کا پتہ چلتا ہے اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے دادا کے نام کے بارے میں اختلاف کا بھی علم ہوتا ہے کیونکہ پہلی روایت میں دادا کا نام زوطی ہے اور دوسری میں النعمان بن المرزبان ہے۔ہوسکتا ہے زوطی براہ راست دادا نہ ہوں بلکہ آپ کے اوپر کے درجہ کے کوئی جد ہوں اور نعمان براہ راست دادا ہوں۔البتہ یہ بات محققین کے نزدیک طے ہے کہ امام ابوحنیفہؒ عجمی تھے۔[2]

راجح قول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ ۸۰ھ میں خلیفہ عبدالملک بن مروان کے زمانہ خلافت میں کوفہ میں پیدا ہوئے۔امام ابوحنیفہؒ کی پیدائش کے بارے میں ایک قول ۶۱ھ اور ایک قول ۷۰ھ کا بھی ہے۔[3]

کنیت:

آپ کی کنیت ابوحنیفہ ہے۔لغت میں حنیفہ حنیف کا مؤنث ہے اور حنیف اس کہتے ہیں جو سب سے ہٹ کر اللہ کا ہو رہے اسی بناء پر حضرت ابراہیم خلیل اللہ کو حنیف کہتے ہیں۔امام اعظمؒ نے یہ کنیت اپنے لیے کیوں تجویز فرمائی؟ بظاہر تفاؤل کی وجہ سے اختیار کی گئی ہے جیسے عموماً ابوالمحاسن ،ابوالحسنات ،ابوالکلام وغیرہ کنیتیں رکھی جاتی ہیں ورنہ اس نام کی آپ کی کوئی صاحبزادی نہیں تھی۔

حافظ ابن حجر مکی فرماتے ہیں:

لا یعلم له ولد ذکر ولا انثی غیر حماد[4]

اور یہ محض قیاس آرائی ہے کہ عراق کی زبان میں حنیفہ دوات کو کہتے ہیں اور آپ کا قلم دوات سے چونکہ گہرا لگاؤ رہا ہے اس لیے آپ کو ابوحنیفہ کہتے ہیں۔[5]

صورت وسیرت

حافظ ذہبیؒ نے مشہور محدث ابونعیم الفضل بن دکین سے نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ خوش رو ،خوبصورت داڑھی والے اور خوش لباس تھے اور مزید نضر بن محمد سے نقل کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ خوبصورت ،خوش لباس اور خوشبو پسند کرنے

۱۔ اخبار ابی حنیفة و اصحابه للصمیری، ص۳ ۲۔ الخیرات الحسان، ص۲۱

۳۔ الخیرات الحسان،ص۲۲؛مناقب الامام أبی حنیفة و صاحبیه،ص۱۳

٤۔ الخیرات الحسان،ص۲۳ ۵۔ امام اعظم اور علم الحدیث،۱۸۷

والے تھے۔[1]

امام اعظمؒ کے پوتے اسماعیل بن حماد فرماتے ہیں کہ امام اعظمؒ کسی قدر دراز قد تھے۔آپ کے رنگ پر گندم گونی غالب تھی۔خوبصورت اور پر ہیبت تھے۔صرف جواب دینے کے لیے کلام کرتے اور لا یعنی چیزوں میں مشغول نہ ہوتے تھے۔[2]

امام ابو حنیفہؒ تابعی تھے:

امام ابو حنیفہؒ کا تابعین میں شمار ہوتا ہے کیونکہ آپ نے اپنی آنکھوں سے حضرت انس بن مالکؓ کو دیکھا بلکہ ان سے روایت بھی کی۔امام ابو حنیفہؒ راجح قول کے مطابق ۸۰ھ میں پیدا ہوئے جبکہ حضرت انسؓ نے ۹۳ھ میں اور حضرت سہل بن سعدؓ نے ۹۱ھ میں وفات پائی اور حضرت ابو طفیل عامر بن واثلہؓ تو ۱۰۰ھ تک زندہ رہے۔اس زمانے میں کوفہ میں حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ اور حضرت انسؓ دونوں موجود تھے اور امام ابو حنیفہؒ نے اپنی کھلی آنکھوں سے ان کے دیدار کا شرف حاصل کیا ہے جنانچہ آپ تابعین کے طبقہ میں شامل ہے اور اکثر ائمہ محدثین اور اصحاب تواریخ نے قطعی فیصلہ دیا ہے کہ آپ نے حضرت انس بن مالکؓ کو دیکھا تھا اور تابعیت کا شرف حاصل کیا تھا جبکہ یہ شرف دوسرے ائمہ کو حاصل نہیں ہو سکا۔[3]

حضرت انس بن مالکؓ سے تو امام ابو حنیفہؒ کی ملاقات طے شدہ امر ہے بلکہ اس کے علاوہ آپؒ کی ملاقات حضرت عبداللہ بن حارث جزء سے بھی ثابت ہے۔آپ خود اس بارے میں فرماتے ہیں:

"ولدت سنة ثمانين وحججت مع ابى سنة ست وتسعين،وانا ابن ست عشرة سنة ،فلما دخلت المسجد الحرام ورايت حلقة،فقلت لابى: حلقة من هذه؟ فقال:حلقة عبدالله بن الحارث بن جزء صاحب النبيؐ فتقدمت فسمعته يقول :سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:من تفقه فى دين الله كفاه الله مهمه ورزقه من حيث لا يحتسب."[4]

یہ بات کہ امام اعظمؒ کو شرف دید حاصل ہے ایک بے غبار حقیقت ہے اور اسی بناء پر ایک نہیں بلکہ ایک سے زیادہ محدثین کا فیصلہ ہے کہ امام اعظمؒ تابعی ہیں۔ان اکابر نے جنھوں نے امام صاحب کے تابعی ہونے کا واشگاف الفاظ میں اقرار کیا ہے وہ یہ ہیں: حافظ ذہبی،حافظ عسقلانی ،حافظ دارقطنی ،ابن الجوزی،خطیب بغدادی،ابن حجر مکی،ابن عبدالبر، ابو البرکات عبداللہ نسفی ،بدرالدین عینی ،حافظ ابن الہمام ،حافظ ولی الدین عراقی،شیخ عبدالحق محدث دہلوی،امام بزاز کردری، حافظ عبدالقادر قرشی وغیرہ۔[5]

حصول علم اور تفقہ فی الدین

امام ابو حنیفہؒ کو ابتداء میں اپنے آبائی پیشہ تجارت سے لگاؤ تھا۔ایک دفعہ آپ کی ملاقات امام شعبیؒ سے ہوئی تو انہوں نے آپ کو حصول علم کی طرف راغب کیا۔ان کی نصیحت نے آپ پر بہت اثر کیا جس کی وجہ سے آپ انتہائی اہتمام

۱۔ محمد بن احمد الذهبى،مناقب الامام ابى حنيفة و صاحبيه ، ص ١٦،١٥

۲۔ الخيرات الحسان، ص ٢٣

۳۔ حافظ ابو المحاسن،عقود الجمان،ص ١١٤

٤۔ ابو حنيفة نعمان بن ثابت،مسند ابى حنيفة،ص ٢٠

۵۔ امام اعظمؒ اور علم الحدیث،ص ۲۰۸

سے حصول علم کی طرف متوجہ ہوئے۔ اس وقت تک عموماً ادب ،انساب ،ایام العرب ،فقہ،حدیث اور علم کلام حاصل کرنے کا رواج تھا۔شروع میں امام ابوحنیفہؒ نے علم کلام کی طرف توجہ دی اور اس میں اتنی مہارت حاصل کی کہ بڑے بڑے اساتذہ فن اس بارے میں آپ سے بحث کرنے سے جی چراتے تھے۔تجارت کے سلسلے میں اکثر بصرہ جانا ہوتا تھا جو فرق باطلہ کا مرکز تھا خصوصاً خارجیوں سے اکثر مناظرہ ہوتا اور آپ اس میں غالب رہتے ۔[1]

بعد میں آپ کے دل میں یہ بات پیدا ہوئی کہ صحابہؓ اور تابعینؒ نے مناظرہ میں دلچسپی نہیں لی حالانکہ وہ اس پر زیادہ قادر تھے اور اس کے زیادہ جاننے والے تھے بلکہ انہوں نے تو بحث وجدل سے روکا اور اپنے آپ کو شرائع وفقہ کی تعلیم وتعلم میں کھپایا لہذا اس وجہ سے آپ نے علم کلام کو چھوڑ کر فقہ کی طرف دلچسپی لی ۔[2] لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فقہ کے علاوہ بقیہ علوم وفنون میں آپ کا علمی سرمایہ کم تھا بلکہ آپ ہر علم میں ماہر تھے۔اگرچہ ابتداء میں آپ علم کلام میں مشغول ہوئے لیکن علم فقہ میں آدمی اسی وقت ماہر ہوسکتا ہے جب وہ پہلے سے حدیث ،لغت ،تفسیر اور ان سے متعلقہ علوم کا عالم ہو۔

حمادؒ اس وقت کوفہ کے مشہور امام اور استاد وقت تھے ۔اس وقت کوفہ میں انہی کا مدرسہ مرجع عام سمجھا جاتا تھا۔امام صاحب نے علم فقہ ان سے پڑھنا شروع کیا۔اس وقت درس کا طریقہ یہ تھا کہ استاد کسی خاص مسئلہ پر بحث کرتا تھا جس کو شاگرد یاد کرلیتے تھے اور کبھی لکھ لیتے تھے۔ پہلے دن امام ابوحنیفہؒ کو صف کی بائیں طرف پیچھے کی جانب بٹھایا گیا کیونکہ مبتدی طلباء کے لیے عموماً یہ امتیاز برتا جاتا تھا لیکن چند روز بعد جب حماد کو تجربہ ہوگیا کہ پورے حلقہ میں کوئی ایک طالب علم بھی حافظہ اور ذہانت میں امام ابوحنیفہؒ کا ہم سر نہیں ہے تو انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کو سب سے آگے بٹھادیا۔[3]

امام ابوحنیفہؒ دو برس حماد کے حلقہ درس میں حاضر ہوتے رہے پھر خیال ہوا کہ اب خود درس تدریس کا حلقہ قائم کروں مگر استاد کا ادب اس میں مانع رہا۔ایک دفعہ آپ کے استاد حماد کا ایک رشتہ دار جو بصرہ میں رہتا تھا وہ فوت ہوگیا اور حماد کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہ تھا اس لیے حماد کو دو ماہ کے لیے بصرہ جانا پڑا اور جاتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ کو مسند افتاء وارشاد میں اپنا جانشین بناگئے۔لوگوں نے امام ابوحنیفہؒ سے مختلف مسائل پوچھے اور کچھ مسائل ایسے بھی تھے جو کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے استاد سے نہیں سنے تھے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے ان مسائل کے جواب لوگوں کو دیے اور ان جوابات کو لکھ لیا جب استاد حماد آئے تو انہوں نے وہ جوابات ان کو سنائے۔تقریباً ساٹھ مسئلے ایسے تھے جن کے جوابات امام ابوحنیفہؒ نے اپنے ذاتی اجتہاد سے دیئے تھے۔استاد حماد نے چالیس مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کی موافقت کی اور بیس مسائل میں مخالفت کی۔اس پر امام ابوحنیفہؒ نے قسم اٹھالی کہ وہ موت تک اپنے استاد کو نہیں چھوڑیں گے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اٹھارہ سال تک اپنے استاد کے ساتھ رہے یہاں تک کہ انہوں نے وفات پائی۔[4]

امام ابوحنیفہؒ کے استاد حماد نے ۱۲۰ھ میں وفات پائی اور امام ابوحنیفہؒ ان کے ساتھ ۱۸ سال رہے تو اس سے پتہ چلتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے ۲۲ سال کی عمر میں فقہ کی تعلیم حاصل کی۔لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس سے

۱۔ عقود الجمان، ص۱۱۹ ۲۔ الخیرات الحسان، ص۲۷

۳۔ عقود الجمان، ص۱۶۳ ۴۔ مناقب ابی حنیفة للموفق المکی، ۵۶/۱

پہلے کوئی علم وفن حاصل نہیں کیا بلکہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنی تعلیم کا آغاز رواج کے مطابق بچپن سے ہی کر دیا۔ مولانا محمد علی صدیقی نے امام ابوحنیفہ کے احوال میں غور کرنے کے بعد امام ابوحنیفہؒ کی تعلیمی زندگی کا خلاصہ اس طرح ترتیب دیا ہے۔

حفظ قرآن بقرأت عاصم	سنہ ۶۸ھ تا ۸۸ھ	۲ سال بعمر ۸ سال۔
نحو وادب	سنہ ۸۸ھ تا ۹۰ھ	۲ سال بعمر ۱۰ سال۔
علم الکلام	سنہ ۹۰ھ تا ۹۴ھ	۵ سال بعمر ۱۴ سال۔
مناظرہ	سنہ ۹۵ھ تا ۹۸ھ	۴ سال بعمر ۱۸ سال۔
علم الحدیث	سنہ ۹۹ھ تا ۱۰۳ھ	۵ سال بعمر ۲۳ سال۔
فقہ وعلم الشرائع	سنہ ۱۰۴ھ تا ۱۲۰ھ	۱۷ سال بعمر ۴۰ سال۔

گویا چالیس کی عمر میں امام اعظمؒ اپنے استاد کی جگہ پر بحیثیت ایک متقن، مجتہد، فقیہ، محدث اور مفسر کے تشریف فرما ہوئے۔[1]

طلب حدیث

فقہ کی تعلیم وتعلم میں تو استاد حماد کا حلقۂ درس کافی تھا مگر حدیث میں امام ابوحنیفہؒ سیراب نہ ہو سکے اس لیے امام ابوحنیفہؒ نے حدیث کی طلب کی طرف خصوصی توجہ دی۔ امام ابوحنیفہؒ نے حدیث کی تعلیم کئی اساتذہ سے حاصل کی سب سے پہلے آپ کوفہ کے محدثین کی طرف متوجہ ہوئے۔ اگرچہ تمام بلاد اسلامیہ میں حدیث کا درس بڑے زور وشور سے جاری تھا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہزاروں صحابہ ہر جگہ پہنچ چکے تھے مگر کوفہ اور بصرہ کو خصوصی اہمیت حاصل تھی صاحب عقود الجمان نے جہاں امام ابوحنیفہؒ کے شیوخ حدیث کے نام گنوائے ہیں تو ان میں سے ترانوے اشخاص کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ کوفہ کے مستقل رہائشی تھے یا عارضی طور پر کوفہ مسجد میں رہتے تھے۔ شیوخ کوفہ میں خاص طور پر امام شعبیؒ، سلمہ بن کہیل، محارب بن دثار، ابو اسحٰق سبیعی، عون بن عبداللہ، سماک بن حرب، عمرو بن مرہ، منصور بن المعمر، الاعمش، ابراہیم بن محمد، عدی بن ثابت الانصاری، عطا بن السائب، موسیٰ بن ابی عائشہ، علقمہ بن مرثد جیسے بڑے بڑے محدثین امام ابوحنیفہؒ کے استاد تھے۔[2]

کوفہ کے بعد امام ابوحنیفہؒ بصرہ تشریف لے گئے اور حضرت قتادہؒ اور حضرت شعبہؒ کے درس میں شامل ہوئے اور ان کے فیض صحبت سے بہت بڑا فائدہ اٹھایا۔ بصرہ کے محدثین میں ان دونوں حضرات کے علاوہ جن سے امام ابوحنیفہؒ نے حدیثیں روایت کیں ان میں عبدالکریم بن امیہ اور عاصم بن سلیمان الاحول زیادہ ممتاز ہیں۔

امام ابوحنیفہ کو اگرچہ کوفہ وبصرہ کی درسگاہوں سے حدیث کا بڑا ذخیرہ ہاتھ میں آ چکا تھا مگر تکمیل کی سند حاصل کرنے کے لیے حرمین جانا ضروری تھا جو علوم مذہبی کا اصل مرکز تھے۔ پہلے امام ابوحنیفہؒ مکہ پہنچے، مکہ میں درس وتدریس کا

۱۔ امام اعظم اور علم الحدیث، ص ۲۳۹

۲۔ عقود الجمان، ص ۹۳

نہایت زور تھا۔ امام ابو حنیفہؒ عطاء بن ابی رباح جنھوں نے بہت سے صحابہؓ کی فیض صحبت سے اجتہاد کا درجہ پالیا تھا کے حلقے میں شامل ہوئے۔ امام ابو حنیفہؒ استفادہ کی غرض سے جب ان کی خدمت میں حاضر ہوئے تو انھوں نے احتیاط کی غرض سے عقیدہ پوچھا تو آپ نے جواب دیا کہ میں اسلاف کو برا نہیں کہتا، گناہ گار کو کافر نہیں سمجھتا، قضاء و قدر کا قائل ہوں۔ عطاءؒ نے ان کو اپنے حلقہ درس میں شریک ہونے کی اجازت دی اور امام ابو حنیفہؒ کی ذہانت اور علمی صلاحیت سے متاثر ہو کر ان کو اپنے قریب بٹھانا شروع کر دیا۔ حضرت عطاء کے علاوہ آپ نے مکہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے غلام اور شاگرد حضرت عکرمہ سے بھی حدیث کی سند حاصل کی ہے[1]

مکہ سے امام ابو حنیفہؒ مدینہ پہنچے تو اس وقت مدینہ کے فقہاء سبعہ میں سے سلیمان اور سالم بن عبداللہ زندہ تھے۔ سلیمان حضرت میمونہؓ کے غلام تھے اور فقہائے سبعہ میں فضل و کمال کے لحاظ سے ان کا دوسرا نمبر تھا اور حضرت سالم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پوتے تھے اور انھوں نے اپنے والد بزرگوار سے تعلیم حاصل کی تھی۔ امام ابو حنیفہؒ ان دونوں بزرگوں کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان سے احادیث روایت کیں ہے[2]

امام ابو حنیفہؒ کے علمی اسفار اگر چہ محدود ہیں لیکن امام ابو حنیفہؒ کے اساتذہ حدیث کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ حافظ ابن حجر مکی نے تو امام ابو حنیفہؒ کے اساتذہ کی تعداد چار ہزار بتائی ہے۔ بعض دوسرے حضرات نے تو یہ کہا ہے کہ چار ہزار اساتذہ تو تابعین میں سے تھے اور ان کے علاوہ دیگر اساتذہ بھی تعداد میں بہت زیادہ تھے مثلاً لیث بن سعد، امام مالکؒ وغیرھم ہے[3]

علامہ کردری لکھتے ہیں:

ثلاثة آلاف و الف شيوخه...... واصحابه مثل النجوم الثواقب[4]

یہ قول اگر چہ مبالغہ پر مبنی معلوم ہوتا ہے مگر اس سے کم از کم اتنا اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے بہت سے اساتذہ و مشائخ سے احادیث حاصل کی ہیں۔

قلت روایت کی وجہ

امام ابو حنیفہؒ تفقہ و اجتہاد میں ائمہ اربعہ میں سب سے آگے تھے اور تفقہ و اجتہاد کا دار و مدار کتاب و سنت پر ہے، بغیر اس کے کوئی عالم فقیہ و مجتہد نہیں بن سکتا۔ البتہ فقہاء عموماً حدیث کی روایت کی نسبت حدیث کی درایت اور اس سے مسائل کے استنباط کی طرف توجہ زیادہ دیتے ہیں۔ اس لیے اگر چہ فقیہ و مجتہد روایت میں زیادہ مشہور نہ ہو مگر اس کا محدث ہونا ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہؒ پر جو قلت حدیث کا اعتراض کیا جاتا ہے اس کی حقیقت بھی یہی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے احتیاط کو مدنظر رکھتے ہوئے حدیث کی روایت کم کی ہے لیکن آپ ذخیرہ حدیث سے ناواقف نہیں تھے بلکہ آپ کے علمی اسفار اور شیوخ کی تعداد اور تفقہ فی الدین کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو حدیث کے علم میں خوب رسوخ حاصل تھا۔

۱۔ عقود الجمان، ص ۱۰۵
۲۔ اخبار ابی حنیفة وأصحابه للصيمری، ص ۸۳
۳۔ الخيرات الحسان، ص ۲۶
٤۔ مناقب ابی حنیفة للكردری، ۷۰/۱

علامہ الصمیری نے ایک واقعہ نقل کیا ہے:

امام اعمشؒ امام ابوحنیفہؒ کے استاد حدیث تھے ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؒ ان کی خدمت میں حاضر ہوئے تو انھوں نے کئی علمی سوالات کیے اور آپ نے ان کے تسلی بخش جوابات دیے اس پر امام اعمشؒ نے پوچھا کہ آپ نے یہ جوابات کہاں سے دیے؟ تو امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا کہ آپ ہی سے روایت کردہ احادیث سے جواب دے رہا ہوں تو اس پر امام اعمشؒ نے ایک جملہ کہا جو بہت مشہور ہوا۔

"یا معشر الفقهاء، انتم الاطباء و نحن الصيادلة[1]

"اے جماعت فقہاء! تم لوگ طبیب ہو اور ہم دوا فروش ہیں۔"

امام ابوحنیفہؒ کی قلت روایت کی وجہ بیان کرتے ہوئے مولانا اطہر مبارک پوری رقم طراز ہیں:

"چونکہ امام صاحب کا خاص فن تفقہ اور اجتہاد تھا اس لیے احادیث کے بارے میں بڑی شدت اور احتیاط سے کام لیتے تھے، روایت سے زیادہ درایت پر توجہ دیتے تھے۔ اس لیے ان کی احادیث بظاہر کم معلوم ہوتی ہیں اور ان کے حاسدوں نے اس بات کو رائی کا پہاڑ بنا کر پیش کیا، حالانکہ دوسرے ائمہ دین بھی شدت احتیاط کی وجہ سے قلیل الحدیث ہیں۔ مثلاً امام مالکؒ کی احادیث کا مجموعہ صرف ان کی کتاب مؤطا ہے۔ جو دوسری کتب حدیث کے مقابلہ میں مختصر سی کتاب ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امام مالکؒ کو حدیث معلوم نہیں تھی، بلکہ انھوں نے حدیث کے بارے میں شدت اختیار کی اور تکثیر روایت سے پرہیز کیا۔"[2]

اگرچہ امام ابوحنیفہؒ دوسرے محدثین کی مانند حدیث کے درس کے لیے نہیں بیٹھے اور احادیث کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ نے خود کوئی کتاب تالیف نہیں جیسا کہ امام مالکؒ نے تالیف کی مگر امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ نے مختلف کتابوں اور مسانید میں آپ کی روایت کردہ احادیث ذکر کی ہیں جن کی تعداد دس ہزار سے زائد ہے۔ ان میں زیادہ مشہور امام ابویوسفؒ کی "کتاب الآثار"، امام محمدؒ کی "كتاب الآثار المرفوعة" اور الآثار المرفوعة والموقوفة"، "مسند الحسن بن زياده اللؤلؤى" اور "مسند حماد بن الامام ابى حنيفه." ہیں۔ علاوہ ازیں ذہبی، حارثی بخاری، ابن المظفر محمد بن جعفر العدل، ابونعیم الاصبہانی، قاضی ابوبکر محمد بن عبدالباقی انصاری، ابن ابی العوام سعدی اور ابن خسرو بلخی نے امام ابوحنیفہؒ کی مسانید مرتب کی ہیں۔

پھر ان میں سے اکثر مسانید کو قاضی القضاۃ ابوالمؤید محمد بن محمود خوارزمیؒ نے اپنی ضخیم کتاب "جامع المسانید" میں جمع کیا ہے اور اس کو فقہی ابواب کی ترتیب پر مرتب کیا ہے اور مکرر احادیث کو نکال دیا ہے۔[3]

۱۔ اخبار ابی حنیفة و اصحابه لصیمری، ص ۳

۲۔ اطہر مبارک پوری، سیرت ائمہ اربعہ، ص ۵۰

۳۔ السنة ومكانتها فى التشريع الاسلامى، ص ۴۵۰

امام ابو حنیفہؒ کے فقہی امتیازات

۱۔ ائمہ اربعہ میں سے صرف امام ابو حنیفہؒ کو تابعی ہونے کا شرف حاصل ہے۔

۲۔ امام ابو حنیفہؒ نے فقہ میں براہ راست کوئی کتاب نہیں لکھی لیکن آپ کے تلامذہ نے آپ کے افکار، اقوال اور آراء کو پوری توجہ اور محنت کے ساتھ محفوظ و مرتب کیا۔ کبھی کبھی امام ابو حنیفہؒ خود بھی اس کی املاء کروادیا کرتے تھے۔ آپ کے شاگردوں میں سے چار شاگرد زیادہ مشہور ہوئے: (۱) قاضی ابو یوسفؒ (۲) امام محمد بن حسن شیبانیؒ (۳) امام زفر بن هذیلؒ (۴) حسن بن زیاد لؤلؤیؒ۔ ان چاروں کے ذریعے فقہ حنفی نے خوب ترقی کی۔ خصوصاً امام یوسفؒ اور امام محمدؒ کے ذریعے جو کہ صاحبین کے نام سے مشہور ہیں۔

۳۔ امام ابو حنیفہؒ کی ایک امتیازی خصوصیت یہ بھی تھی کہ مذہب حنفی کی تکوین و تدوین کے لیے انھوں نے ایک مستقل مدرسہ قائم کیا جس میں طریقہ تدریس یہ نہیں تھا کہ صرف استاد اپنی آراء شاگردوں پر پیش کرے اور وہ خاموشی سے سن لیں بلکہ جب بھی کوئی مسئلہ پیش آتا تو امام ابو حنیفہؒ اس کو اپنے شاگردوں کے سامنے پیش کرتے اور وہ اس مسئلہ پر آزادانہ رائے پیش کرتے اور یوں ایک طویل باہمی بحث و مباحثہ کے بعد اس مسئلہ کا حل نکالا جاتا۔ لہٰذا امام ابو حنیفہؒ کا مذہب شورائی تھا، کسی فرد واحد کے گرد نہیں گھومتا تھا بعض اوقات ایک مسئلہ کے بارے میں کئی کئی دن بحث و مباحثہ جاری رہتا اور جب کوئی بات اتفاق رائے سے طے ہو جاتی تو اس کو امام ابو یوسفؒ احاطۂ تحریر میں لاتے۔[۱]

۴۔ امام ابو حنیفہؒ کے اصول اجتہاد کیا تھے اس بارے میں وہ خود فرماتے ہیں:

" آخذ بكتاب الله فما لم اجد فبسنة رسول الله، فان لم اجد فبقول اصحابه آخذ بقول من شئت، واما اذا انتهى الامر الى ابراهيم والشعبي والحسن وعطاء، فاجتهد كما اجتهدوا."[۲]

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

" ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى الراس والعين، وما جاء عن الصحابة اخترنا، وماكان من غير ذلك فهم رجال و نحن رجال."[۳]

سہیل بن مزاحمؒ کہتے ہیں:

"امام ابو حنیفہؒ ثقہ کی بات کو لیتے اور ضعیف کی بات کو چھوڑ دیتے تھے۔ لوگوں کے معاملات میں غور کرتے تھے اور ان کی سہولت اور مصالح کے لیے متلاشی رہتے۔ معاملات کو قیاس کے ذریعے حل کرتے اور اگر قیاس سے حل نہ ہو سکتے تو استحسان سے حل کرتے اور اگر استحسان سے کام نہ چلتا تو مسلمانوں کے تعامل و عرف کے مطابق فیصلہ دیتے۔ اگر متفق علیہ حدیث ہوتی تو پہلے اس پر عمل کرتے

۱۔ ابو زهرة، ابو حنيفة: حياته و عصره آراؤه و فقهه، ص ۸۷

۲۔ مناقب الإمام أبي حنيفة وأصحابه، ص ۳٤

۳۔ ایضاً، ۳۳

اس کے بعد قیاس اور استحسان میں سے جو زیادہ بہتر ہوتا اس کی طرف رجوع کرتے ۔[1]

مذکورہ بالا اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرآن و سنت بنیادی تشریعی ماخذ تھے۔ اگر کوئی مسئلہ ان میں نہ ملتا تو اجماع صحابہؓ کو لیتے اور اختلاف صحابہؓ کی صورت میں ان میں سے کسی ایک کے قول سے دلیل لیتے تھے اور اس کے بعد قیاس کا سہارا لیتے تھے۔ لہٰذا جیسے باقی ائمہ کے نزدیک یہ چار ماخذ یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس حجت ہیں اسی طرح امام ابو حنیفہؒ بھی ان کی حجیت کو تسلیم کرتے تھے۔ اس کے علاوہ بعض اوقات استحسان اور عرف وعادت کی بنیاد پر بھی امام ابو حنیفہؒ مسائل کا استنباط کرتے تھے۔

۵۔ امام ابو حنیفہؒ سنت کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔ بعض حضرات جو یہ سمجھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ قیاس کو سنت پر ترجیح دیتے ہیں یہ درست نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے اقوال اور اجتہادات کا تتبع کیا جائے تو اس سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ صحیح حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں بلکہ امام ابو حنیفہؒ نے تو بہت سے مسائل میں ضعیف حدیث کو بھی قیاس پر ترجیح دی ہے جیسا کہ ابن حزمؒ کہتے ہیں :

" جميع اصحاب ابى حنيفة مجمعون على ان مذهب ابى حنيفة أن ضعيف الحديث اولى عنده من القياس والرأى. "[2]

اگر بعض اوقات امام ابو حنیفہؒ نے حدیث کو ترک کر کے قیاس کو ترجیح دی ہے تو اس کا کوئی نہ کوئی سبب تھا ان اسباب کی تفصیلی بحث اگلی فصل میں آرہی ہے۔

۶۔ امام ابو حنیفہؒ خبر واحد کی حجیت کو تسلیم کرتے ہیں بلکہ سب سے پہلے امام ابو حنیفہؒ نے خبر واحد کو حجت تسلیم کیا لیکن امام ابو حنیفہ خبر واحد کو قبول کرنے میں جو شرائط لگاتے ہیں وہ بقیہ ائمہ کی شرائط کی نسبت زیادہ سخت ہیں جس کی وجہ سے خبر واحد پر عمل کرنے کا دائرہ کچھ تنگ ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے جو یہ کڑی شرائط لگائی ہیں اس کی وجہ لکھتے ہوئے الدکتور مصطفیٰ السباعیؒ فرماتے ہیں:

"حنفی مذہب عراق کے شہر میں پروان چڑھا اور اس وقت عراق میں احادیث وضع کرنا عام تھا۔ اس کی مختلف وجوہات تھیں ایک تو عراق سیاسی واقعات اور اختلافات کی آماج گاہ بنا ہوا تھا اور دوسری طرف مختلف فرقوں اہل بدعات اور شیعہ وغیرہ کا مسکن تھا جو کہ اپنے مذموم مقاصد کے لیے احادیث وضع کرتے تھے۔ یہی وہ چیز تھی جس نے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے پیروکاروں کو مجبور کیا کہ احادیث کو قبول کرنے میں احتیاط اور سختی سے کام لیں اور اس کے لیے انھوں نے مختلف قیودات لگائیں۔"[3]

۷۔ امام ابو حنیفہؒ کی ایک امتیازی خصوصیت یہ بھی ہے کہ انھوں نے قیاس اور استحسان سے بہت زیادہ کام لیا ہے اور فقہ حنفی میں قیاس اور استحسان کا دائرہ زیادہ وسیع ہے اسی وجہ سے احناف کو اہل الرائے کہا جاتا ہے۔ اس کی ایک

۱۔ مناقب ابى حنيفة لكردرى، ١٤٥/١

۲۔ مناقب ابى حنيفة و صاحبيه، ص ٣٤

۳۔ السنة و مكانتها للسباعى، ص ٤٤١

وجہ تو وہی ہے جو اوپر گزر گئی کہ جب خبر واحد کی قبولیت میں کڑی شرائط لگائی گئیں تو قیاس اور استحسان کا سہارا زیادہ لینا پڑا علاوہ ازیں امام ابوحنیفہؒ ذہانت و فطانت اور عقلی دلائل ،قیاس ورائے کو استعمال کرنے میں باقی فقہاء کی نسبت زیادہ صلاحیتوں کے مالک تھے اسی وجہ سے امام مالکؒ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں فرماتے ہیں:

" رأیت رجلا لو کلمک فی هذه الساریة ان یجعلها ذهبا لقام بحجته[1]

''میں نے ایک ایسے آدمی کو دیکھا ہے کہ وہ اگر اپنے دلائل سے اس ستون کو سونے کا ثابت کرنا چاہے تو ثابت کرسکتا ہے۔''

علاوہ ازیں امام ابوحنیفہؒ کا مسکن عراق تھا اور عراق کا ماحول حجاز کے ماحول سے مختلف تھا۔عراق ایک زرعی علاقہ تھا جس کی وجہ سے مال کی فراوانی تھی اور اس کے علاوہ اکثر خلفاء کا قیام بھی عراق میں رہا ہے جس کی وجہ سے لوگوں کے زندگی گزارنے اور کمائی کرنے کے طور طریقے حجاز والوں سے مختلف تھے اور نت نئے مسائل پیش آتے رہتے تھے جن کو حل کرنے کے لیے اجتہاد و قیاس کی ضرورت کثرت سے پیش آتی تھی چنانچہ یہ بھی ایک وجہ تھی جس کی سے فقہ حنفی میں قیاس اور استحسان کا دائرہ دوسرے مذاہب کی نسبت زیادہ وسیع ہے۔[2]

۸۔ عام طور پر فقہاء اور مفتی حضرات انھی مسائل کے جواب کے لیے اجتہاد کرتے ہیں جو پیش آچکے ہوں مگر امام ابو حنیفہؒ کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے ایسے مسائل پر بھی بحث کی ہے جو ابھی پیش نہیں آئے تھے اور فرضی اور تقدیری تھے۔فقہ کے اس حصہ کو فقہ تقدیری کہا جاتا ہے۔جو فقہاء قیاس اور رائے کا سہارا لیتے ہیں وہ جب قرآن وسنت سے ثابت شدہ احکامات کی علت کا استخراج کرتے ہیں تو ان کو کچھ مسائل فرض کر کے اس علت کی وضاحت کرنا پڑتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے چونکہ قیاس و رائے کا استعمال زیادہ کیا ہے اس لیے ان کو مسائل فرض کرنے کی زیادہ ضرورت پیش آئی۔ یہاں تک کہ بعض حضرات نے دعویٰ کیا ہے کہ انھوں نے ساٹھ ہزار مسائل اور بعض کے نزدیک تیس ہزار مسائل کو فرض کر کے ان کا جواب دیا۔فقہ تقدیری کا جتنا سرمایہ فقہ حنفی میں پایا جاتا ہے وہ دوسرے مذاہب میں مفقود ہے۔[3]

۹۔ امام ابوحنیفہؒ کی ایک امتیازی خصوصیت یہ بھی ہے کہ آپ کے مذہب اور فقہ کے متبعین عالم اسلام میں سب سے زیادہ ہیں کیونکہ خلفاء عباسیہ نے محکمہ عدل و قضاء کے لیے یہی مذہب منتخب کیا اور اہل عراق اسی مذہب کے مقلد تھے۔ اس کے علاوہ سلطنت عثمانیہ کا سرکاری مذہب بھی یہی تھا اور اسی مذہب کی روشنی میں ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' کی تدوین ہوئی۔ لہٰذا جو ممالک سلطنت عثمانیہ کے زیر حکومت رہے جیسے مصر،شام، لبنان وغیرہ ان کی حکومتیں بھی محکمہ عدل وقضاء میں حنفی مذہب پر چلتی رہیں۔جس کی وجہ سے ان علاقوں میں حنفی مذہب کو فروغ حاصل ہوا۔ اسی طرح البانیہ، ترکی، بلقان وقفقاز کے مسلمان، افغانستان، وسطی ایشیائی ریاستیں،ہندو پاکستان اور چین کی

۱۔ مناقب ابی حنیفة لکردری،ص ۳۸

۲۔ شیخ علی الخفیف، اسباب اختلاف الفقهاء،ص ۱۸۹

۳۔ ابو حنیفة لأبی زهرة،ص ۲۵۸،۲۵۹

مسلمان آبادی کا اغلب مذہب فقہ حنفی ہے اور یہی وہ علاقے ہیں جہاں مسلمان بہت بڑی تعداد میں ہیں۔ علاوہ ازیں دوسرے ممالک میں بھی اس مذہب کے پیروکار بکثرت موجود ہیں۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق عالم اسلام کی سنی آبادی کا دو تہائی حصہ امام ابو حنیفہؒ کی فقہی اور اجتہادی آرا کا پیروکار ہے[1]

۱۔ أحمد تیمور پاشا، مخلص از المذاهب الفقهیة الأربعة وانتشارها عند جمهور المسلمین، ۹۶-۸۸

امام مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہ

حجاز کا علاقہ نزولِ وحی کا مقام اور اہل سنت کا مسکن ہے وہاں ایک خاص نوعیت کا مدرسہ قائم ہوا جو مدرسہ اہل حجاز یا مدرسہ اہل مدینہ کے نام سے مشہور ہوا۔ اس کی بنیاد عمرؓ بن خطاب، ان کے صاحبزادے عبداللہ، زید بن ثابت، عبداللہ بن عباس اور ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم کے زمانے میں رکھی گئی۔ صحابہؓ کے جانشین وہ فقہاء ہوئے جن کو فقہائے سبعہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے یعنی سعید بن مسیب، عروہ بن زبیر، قاسم بن محمد، ابوبکر عبدالرحمٰن، سلیمان بن یسار، خارجہ بن زید اور عبید اللہ بن عبداللہ رحمہم اللہ علیہم۔

اس طبقۂ فقہاء کے بعد اس مدرسہ کے جانشین حضرت امام مالک بن انسؒ بنے جو کہ مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے اور پوری زندگی وہیں گزاری۔ ائمہ اربعہ میں زمانی ترتیب کے اعتبار سے امام مالکؒ دوسرے نمبر پر ہیں۔ آپ کو امام دار الہجرت کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ آپ ایک مشہور عالم اور فقیہ ہیں لہٰذا دوسرے علماء کی مانند آپ کے احوال زندگی اور علمی و فقہی خدمات پر بھی بہت سی کتب لکھی گئی ہیں۔ جن میں سے چند نام درج ذیل ہیں:

(۱) ارشاد السالک الی مناقب مالک: یوسف بن حسن بن احمد

(۲) مناقب سیدنا الامام مالکؒ: الشیخ عیسی بن مسعود الزواوی

(۳) تزیین الممالک بمناقب سیدنا الامام مالک: جلال الدین السیوطی

(۴) مالک، ترجمة محررة: امین خولی

(۵) مالک – حیاته و عصره، آراؤه و فقهه: محمد ابو زهرة

(۶) مالک بن انس: احمد بن عبدالعزیز المبارک

(۷) مالک بن انس: عبدالحلیم الجندی

(۸) الامام مالک بن انس: عبدالغنی الدقر

(۹) امام دار الهجرة مالک بن انس: محمد علوی مالکی

(۱۰) ملامح من حیاة الفقیه المحدث مالک بن انس: احمد علی طه ریان

نام ونسب

آپ کا پورا نام مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر بن عمرو بن الحارث بن غیمان بن خثیل بن عمرو بن الحارث الاصحی تھا۔ آپ کی کنیت ابوعبداللہ تھی۔ آپ کا تعلق یمن کے آخری شاہی خاندان حمیر کی شاخ ''اصبح'' سے تھا اسی لیے آپ کی نسبت اصبحی ہے لہٰذا آپ کا تعلق خاص عربی نسل سے تھا۔[1]

امام مالکؒ کے دادا مالک بن ابو عامر نافع یمن میں کسی مقام میں صدقات و زکوٰۃ کی وصولی پر مامور تھے۔ بعض

۱۔ الانتقاء لابن عبدالبر، ص ۳۸

حکام کے ظلم سے تنگ آ کر مدینہ منورہ آ گئے اور قریش کی شاخ بنی تیم بن مرہ سے ولاء اور دوستی کر کے اس کے ساتھ رہنے لگے اسی وجہ سے بعض اوقات آپ کی نسبت تیمی بھی لکھی جاتی ہے۔[1]

ابو عامر نافع بن عمروؓ صحابی ہیں۔ غزوۂ بدر کے علاوہ تمام غزوات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم کے ساتھ شریک ہوئے اور مالک بن ابی عامر کبار تابعین میں سے ہیں۔ بڑے عالم و فاضل بزرگ تھے۔ متعدد کبار صحابہؓ سے روایت کی ہے اور ثقہ محدث ہیں۔ ان کے چار لڑکے تھے انس، اویس، ابو سہیل نافع، ربیع اور ان چاروں نے ان سے روایت کی ہے۔ غالباً انس سب سے بڑے تھے اسی لیے ان کی کنیت ابو انس ہے، چاروں بھائی اپنے وقت کے علماء و محدثین میں تھے۔ امام صاحب کے والد انس سے ان کے صاحبزادے مالک اور محمد بن شہاب زہری نے روایت کی ہے۔[2]

ولادت

امام مالکؒ کے سن ولادت میں بہت زیادہ اختلاف ہے۔ محقق عبدالرحمٰن الشعلان نے بیس کتب کا تتبع کرنے کے بعد امام مالکؒ کے سن پیدائش کے بارے میں آٹھ اقوال نقل کیے ہیں۔ ۹۳ھ، ۹۴ھ، ۹۵ھ، ۹۰ھ، ۹۷ھ، ۹۶ھ، ۹۱ھ اور ۹۲ھ یہ تمام اقوال نقل کر کے انھوں نے پہلے قول یعنی ۹۳ھ کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ قول خود امام مالکؒ سے مروی ہے اور یہ قول زیادہ مشہور ہے۔[3]

امام مالکؒ کی پیدائش مدینہ منورہ کے مضافات میں ذی مروہ نامی جگہ میں ہوئی اس علاقہ میں باغات، چشمے اور کھیتیاں بکثرت موجود ہیں۔ یہ علاقہ مدینہ کے شمال میں آٹھ برید یعنی تقریباً ۱۶۰ کلومیٹر کے فاصلہ پر ہے۔[4]

صورت و سیرت

تذکرہ نگاروں نے امام مالکؒ کا حلیہ کچھ اس طرح بیان کیا ہے: دراز قد، بھاری جسم، رنگ سفید سرخی مائل، آنکھیں بڑی، خوبصورت، اونچی اور ستواں ناک، پیشانی میں سر کے بال کم تھے۔ ایسے شخص کو عربی میں اصلع کہتے ہیں۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ بھی اصلع تھے۔ داڑھی گھنی اور لمبی، مونچھوں کے ان بالوں کو جو لبوں کے کناروں پر ہوتے ہیں، کترواتے تھے۔ مونچھیں منڈوانے کو مکروہ سمجھتے تھے۔ فرماتے کہ مونچھ کا منڈوانا مثلہ کرنے کے مترادف ہے، مونچھیں بھی ذرا لمبی رکھتے۔ اس میں حضرت عمرؓ کی پیروی کرتے تھے۔ ان کے بارے میں منقول ہے کہ جب کوئی مشکل درپیش ہوتی اور کسی اہم معاملے میں سوچ بچار کرتے تو اپنی مونچھوں کو تاؤ دیا کرتے تھے۔ بڑھاپے میں کبھی بالوں میں خضاب نہیں کیا۔ بہت خوش پوشاک تھے۔ لباس کے معاملے میں امام صاحب کا ذوق اتنا نازک اور بلند تھا کہ موٹے جھوٹے کپڑے نہیں پہنتے تھے۔ اکثر سفید رنگ کا لباس پہنتے اور بہترین خوشبو استعمال کرتے۔[5]

امام مالکؒ اخلاق و آداب میں رفعت و عروج کی بلندیوں کو چھو رہے تھے۔ آپ اپنے اخلاق میں صحابہ و تابعین کے مشابہ تھے۔

۱۔ ترتیب المدارک، ۱۱۰/۱
۲۔ سیرت ائمہ اربعہ، ص ۹۹
۳۔ عبدالرحمن الشعلان، اصول فقه الامام مالك، ۱۵۷/۱، ۱۵۸
۴۔ اصول فقه الامام مالك، ص ۱۵۹
۵۔ محمد میاں صدیقی، علم اصول فقہ، ایک تعارف، ۲۷۰، ۲۷۱

امام مالکؒ کے ایک شاگرد ابن وہب کہتے ہیں:

" الذی تعلمنا من ادب مالک اکثر مما تعلمنا من علمه."[1]

تواضع علماء کے لیے شرف وعزت ہے اور رفعت اور عظمت شان کی دلیل ہے۔ امام مالکؒ محدث اور فقیہ ہونے کے ساتھ ساتھ متواضع تھے۔ مجلس میں جہاں جگہ مل جاتی وہیں بیٹھ جاتے بلکہ لوگ اگر ان کے لیے کوئی صدر مقام بیٹھنے کے لیے پیش کرتے تو انکار کر دیتے تھے، خود فرماتے ہیں:

" لو علمت ان قلبی یصلح علی کناسة لذهبت حتی اجلس علیها."[2]

امام مالکؒ عبادت، ورع، تقویٰ اور خشیتِ الٰہی میں اعلیٰ مقام پر تھے۔ ابن مہدیؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام مالکؒ سے زیادہ کوئی شخص اللہ سے ڈرنے والا نہیں دیکھا۔ ابو مصعبؒ کہتے ہیں کہ امام مالکؒ رکوع و سجود بہت لمبے کرتے تھے اور جب نماز میں قیام کرتے تو گویا ایسے ہوتے جیسا کہ خشک لکڑی، بالکل نہ ہلتے۔ جب آپ کو حاکم وقت کی جانب سے کوڑے لگائے گئے تو کسی نے کہا کہ اب تو آپ نماز میں تخفیف فرمائیں تو آپؒ نے فرمایا: مناسب نہیں کہ آدمی اللہ کے لیے کوئی عمل کرے اور اچھی طرح نہ کرے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملک ۶۷: ۲)[3]

حق گوئی و بے باکی علماء اسلام کے امتیازات میں سے ہے۔ امام صاحب اس وصف میں بھی سلف صالحین کی روش اختیار کیے ہوئے تھے۔ آپ خلفاء و امراء سے ملتے تھے اور ان کے سامنے نہایت جرأت کے ساتھ حق بات کہتے تھے۔ امام صاحب خود فرماتے ہیں کہ میں خلیفہ ابو جعفر منصور کے پاس بار ہا گیا ہوں، مگر میں نے کبھی اس کے ہاتھ کو بوسہ نہیں دیا حالانکہ کوئی ہاشمی اور غیر ہاشمی ایسا نہ تھا جو اس کے ہاتھ کو بوسہ نہ دے۔[4]

غرض امام مالکؒ میں وہ تمام اخلاق و اوصاف موجود تھے جن کے حامل کی ذات اسلامی تعلیمات کا اسوہ اور نمونہ تھی اور جن کی ایسے شخص کو ضرورت تھی جس نے آگے چل کر ایسی شخصیت بننا تھا کہ جس کی فقہی آراء و اجتہادات سے عالم اسلام کے ایک بڑے حصہ نے فائدہ اٹھانا تھا۔

وفات

مشہور اور صحیح قول کے مطابق امام مالکؒ کی وفات ۱۷۹ ہجری میں ہوئی۔ حافظ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ امام مالکؒ کی وفات ۱۴ ربیع الاول ۱۷۹ھ صبح کے وقت ہوئی اور یہ ہارون رشید کی خلافت کا زمانہ تھا۔ یہ بات طے شدہ ہے کہ آپ کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی۔ آپ کی نماز جنازہ مدینہ کے والی نے پڑھائی، آپ کو جنت البقیع میں دفن کیا گیا اور انتقال کے وقت آپ کی عمر پچاسی سال تھی۔[5]

۱۔ ترتیب المدارک، ۱/۱۲۷
۲۔ ترتیب المدارک، ۲/۵۳
۳۔ ترتیب المدارک، ۲/۵۱
۴۔ سیرت ائمہ اربعہ، ص ۱۲۶
۵۔ الانتقاء لابن عبدالبر، ص ۸۸

حصول علم اور تفقہ فی الدین

امام مالک کے والدین اگر چہ خود تو عالم نہیں تھے البتہ علم سے محبت کرتے تھے اور علماء کی قدر کرتے تھے اس لیے امام مالکؒ نے جب ہوش سنبھالا تو ان کے والدین نے اس انداز سے تربیت کی کہ ان کے دل میں علم کی محبت راسخ ہوگئی۔ علاوہ ازیں مدینہ اہل علم وفضل کا گہوارا تھا۔ اگر چہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد بہت سے صحابہؓ دوسرے علاقوں میں جا بسے تھے مگر پھر بھی مدینہ میں بہت سے صحابہؓ باقی رہے جن میں ابو بکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ، عائشہ صدیقہ، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم جیسے بڑے بڑے فقہاء صحابہ شامل ہیں۔ صحابہؓ کے جانشین فقہائے سبعہ بنے اور پھر ان کے علمی جانشین امام مالکؒ بنے۔

امام مالکؒ نے دستور کے موافق ابتدائی عمر میں قرآن پاک حفظ کر لیا تھا۔ آپ نے ابتدائی تعلیم عبدالرحمٰن بن هرمز نامی عالم سے حاصل کی۔ پھر آپ نے مشہور فقیہ ربیعۃ الرائے کے حلقہ درس میں شمولیت اختیار کی۔ زبیریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ کو ربیعۃ الرائے کے تعلیمی حلقہ میں دیکھا اور آپ کے کان میں بالی تھی۔ ابتدائے زمانہ سے آپ نے عبدالرحمٰن بن ھرمز کی حدیث اور ربیعۃ الرائے کے فقہ و اجتہاد کو اکٹھا کر دیا تھا۔[1]

ربیعۃ الرائےؒ نے حضرت انس بن مالکؓ اور بہت سے علمائے تابعین سے روایت کی ہے۔ کثیر الحدیث، ثقہ، محدث اور فقیہ تھے، مدینہ کے نامی گرامی علماء وفقہاء ان کے حلقۂ درس میں شریک ہوتے تھے جو کہ مسجد نبوی میں قائم ہوتا تھا۔

اسی زمانہ میں امام مالکؒ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ غلام حضرت نافعؒ سے بھی علم حاصل کیا۔ خود فرماتے ہیں کہ میں بچپن میں اپنے ملازم کے ساتھ نافع مولی ابن عمرؓ کے پاس جاتا تھا، وہ اوپر سے اتر کر زینہ پر بیٹھ جاتے اور مجھ سے حدیث بیان کرتے تھے۔ ایک اور موقع پر فرمایا کہ میں دوپہر کو ان کے پاس جاتا تھا، راستہ میں کہیں سایہ بھی نہیں ہوتا تھا، وہ میرے آنے پر باہر آ جاتے۔ تھوڑی دیر بعد میں ان سے سوال کرتا کہ حضرت ابن عمرؓ نے فلاں فلاں مسئلہ میں کیا فرمایا؟ اور وہ بیان کرتے اور میں ابن ھرمز کے پاس صبح کو آتا اور رات گئے ان کے گھر سے نکلتا۔[2]

حضرت نافعؒ جب تک زندہ رہے امام مالکؒ ان کے حلقۂ درس میں حاضر ہوتے رہے۔ امام مالکؒ جس حدیث کو حضرت نافعؒ اور حضرت ابن عمرؓ کے واسطے سے بیان کرتے ہیں، محدثین اس کو سلسلۃ الذہب یعنی سونے کی زنجیر سے تعبیر کرتے ہیں۔

امام مالکؒ کے بچپن کے اساتذہ میں ایک نام حضرت صفوان بن سلیم کا ہے۔ آپ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور دوسرے کبار تابعینؒ سے روایت کی ہے۔ ایک دفعہ حضرت صفوان بن سلیم نے امام مالکؒ سے ایک خواب کی تعبیر پوچھی۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ آپ مجھ جیسے (ایک شاگرد سے) پوچھتے ہیں؟ تو انھوں نے فرمایا کہ بھتیجے! کوئی بات نہیں اس

۱۔ ترتیب المدارک، ۱۳۳/۱

۲۔ ایضاً، ۱۳۲/۱

میں کیا حرج ہے۔ میں نے خواب میں آئینہ دیکھا ہے۔ آپ نے فوراً جواب دیا کہ آپ اپنی آخرت سنوار رہے ہیں اور اپنے رب کی قربت حاصل کر رہے ہیں۔ آپ کے استاد یہ تعبیر سن کر خوش ہوئے اور فرمایا:

" أنت اليوم مويلک، ولئن بقيت تکونن مالکا، اتق الله يا مالک! اذا کنت مالکا، والا فانت هالک."[1]

امام محمد بن مسلم شہاب زہریؒ سے بھی امام مالکؒ نے علم حاصل کیا۔ امام زہریؒ ایک مشہور محدث اور راویٔ حدیث ہیں۔ صحاح ستہ کی کتب میں آپ کی روایات بکثرت موجود ہیں۔ امام عمرو بن دینارؒ، سفیان بن عیینہؒ، اوزاعی اور ابن جریج رحمہم اللہ علیہم جیسے جلیل القدر محدثین امام زہریؒ کے شاگرد ہیں لیکن جس شاگرد نے ان سے سب سے زیادہ فائدہ اٹھایا وہ امام مالکؒ ہیں۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ میں نے حدیث سے لکھی ہوئی تختیاں امام زہریؒ کو دکھائیں تو آپ نے مزید چالیس احادیث لکھائیں اور کہا کہ اگر تم ان کو یاد کر لو گے تو ان کے حافظ ہو جاؤ گے۔ میں نے کہا کہ میں ان کو ابھی زبانی سنا سکتا ہوں۔ ابن شہاب زہریؒ نے فرمایا سناؤ، تو میں نے وہ تمام احادیث سنا دیں تو اس پر انھوں نے فرمایا "اٹھو! تم علم کا خزانہ ہو یا یہ کہا کہ تم علم کے لیے بہترین خزانہ ہو۔"[2] آپ نے مؤطا میں امام ابن شہاب زہریؒ سے ۱۳۲ حدیثیں روایت کی ہیں۔

امام مالکؒ نے جن شیوخ و اساتذہ سے علم دین حاصل کیا ان کی تعداد بہت زیادہ ہے جن میں بڑے بڑے تابعین اور مشہور فقہاء و محدثین شامل ہیں۔ صاحب ترتیب المدارک نے امام مالکؒ کے اساتذہ کی تعداد نو سو سے زائد بتلائی ہے۔ چند حضرات کے نام یہ ہیں۔ ربیعۃ الرائے، نافع مولی ابن عمر، ابن شہاب زہریؒ، عامر بن عبداللہ بن زبیر، حمید الطویل، سعید مقبری، ابو حازم، سلمہ بن دینار، صالح بن کیسان، صفوان بن سلیم، محمد بن منکدر، ایوب سختیانی، امام جعفر صادق، محمد بن یحییٰ بن حبان اور علماء و محدثین کی ایک بڑی جماعت۔[3]

امام مالکؒ مدینہ میں پیدا ہوئے، ساری زندگی مدینہ میں گزاری اور مدینہ ہی میں فوت ہوئے۔ صرف حج کے لیے مکہ مکرمہ تشریف لے گئے تھے۔ کسی روایت سے طلب علم کے لیے امام مالکؒ کا مدینہ سے باہر جانا ثابت نہیں ہوتا اس کی بڑی وجہ یہی تھی کہ اس زمانہ میں مدینہ علم دین اور علماء و فقہاء کا مرکز تھا اور پورا عالم اسلام اسی چشمہ سے سیراب ہو رہا تھا۔ اس لیے امام مالکؒ نے یہیں رہ کر نہایت احتیاط اور ذمہ داری سے علم حاصل کیا۔ علاوہ ازیں مدینہ کو یہ فخر اور امتیاز حاصل تھا کہ وہاں تمام عالم اسلام کے علماء اور فضلاء آتے رہتے تھے اور بطور خاص حج کے مہینوں میں بیت اللہ کی حاضری کے بعد روضہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حاضری کا شرف اور جذبہ ہر ایک کو وہاں کھینچ لاتا تھا۔ جس کا اپنا گھر اور شہر لعل و جواہر کی کان ہو اسے باہر جانے کی کیا ضرورت ہے۔ یہی حال امام مالک کا تھا انھوں نے مدینہ میں رہتے ہوئے بھی نہ حجاز بلکہ شام، عراق اور مصر کے علماء و فقہاء اور محدثین سے بھرپور استفادہ کیا۔[4]

۱۔ ترتیب المدارک،۱/۱۴۴،۱۴۵ ۲۔ ترتیب المدارک،۱/۱۳۴

۳۔ سیرت ائمہ اربعہ،ص ۱۰۹

۴۔ ڈاکٹر محمد میاں صدیقی، علم اصول فقہ، ایک تعارف،۳/۲۷

مسندِ حدیث و افتاء

امام مالکؒ ذہانت، محنت اور شوق کی بنا پر سترہ سال کی عمر میں جملہ دینی علوم میں اس درجہ تک پہنچ گئے کہ ہر کسی نے آپ کے فضل وکمال کا اعتراف کیا ہے تاہم آپ نے اس قدر احتیاط سے کام لیا کہ جب تک ستر علمائے عظام نے آپ کو اجازت نہ دی آپ مسند حدیث و افتاء پر نہیں بیٹھے۔ آپ کے پاس فتاویٰ کے لیے نہ صرف مدینہ وحجاز بلکہ اطراف ملک سے سائلین کا ہجوم رہتا تھا۔ موسم حج میں جبکہ تمام دنیائے اسلام عرفات میں جمع ہو جاتے تو حکومت کی طرف سے اعلان ہوتا تھا کہ امام مالکؒ اور ابن ابی ذئب رحمھما اللہ کے علاوہ کوئی اور فتویٰ نہ دیں۔[1]

دنیا میں ماہرین فن کا اعتراف اگر فضیلت کا کوئی معیار ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ اس معیار کی بناء پر امام مالکؒ کا پایہ نہایت بلند ہے۔ امام مالکؒ کو ارباب رائے میں داخل کیا جاتا ہے۔ محدثین نے ارباب رائے کا اعتراف کم ہی کیا ہے مگر امام مالکؒ باوجود اس کے محدثین میں وہی درجہ رکھتے ہیں جو کہ دوسرے محدثین رکھتے ہیں۔ یحییٰ بن معین جو حدیث و رجال کے ناقد ہیں کہتے ہیں کہ مالکؒ امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں اور اقلیم حدیث کے بادشاہ ہیں۔[2]

امام مالکؒ کی درسگاہ سے دینی وعلمی فیض یافتہ تلامیذ کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ قاضی عیاض نے ترتیب المدارک میں ان کے نام حروف تہجی پر جمع کیے ہیں اور ان کی تعداد تیرہ سو سے زائد ہے۔ پہلے ان کے خوشہ چینوں میں سے ان کے مشائخ، اساتذہ، معاصرین اور نوعمروں کے نام لکھے ہیں۔ پھر اہل عراق، اہل مشرق، اہل حجاز، اہل یمن، اہل قیروان، اہل اندلس، اہل شام کے نام درج کیے ہیں۔[3]

المؤطا

امام مالکؒ کی مطبوعہ اور غیر مطبوعہ مؤلفات کی تعداد اچھی خاصی ہے۔ محقق عبدالرحمٰن الشعلان نے غیر مطبوعہ مؤلفات سات گنوائی ہیں اور مطبوعہ کتب کی تعداد تین بتائی ہے۔[4]

آپ کی تصانیف میں حدیث کی کتاب المؤطا سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ مؤطا کے بارے میں امام شافعیؒ کا قول ہے:

"ما فی الارض کتاب من العلم اکثر صوابا من مؤطا مالک."

روئے زمین پر مؤطا سے زیادہ صحیح کوئی کتاب نہیں ہے۔[5]

امام مالکؒ سے پہلے بھی اگرچہ حدیث کے موضوع پر کتب لکھی جا چکی تھیں مگر ان کی وہ تالیفات مؤطا کی مانند نہیں تھیں۔ مؤطا وہ پہلی کتاب ہے جس میں احادیث، آثار اور فقہ کو اکٹھا کیا گیا اور کتاب کی حسن ترتیب، تراجم ابواب کا اضافہ، حسن سیاق اور ترتیب وتصنیف ایسی چیزیں ہیں جو سابقہ کتب میں موجود نہیں تھیں۔[6]

کہا جاتا ہے کہ اس کتاب کو امام مالکؒ نے خلیفہ منصور کی گزارش پر لکھا تھا، عتیق زبیری کا بیان ہے کہ امام مالکؒ

۱۔ ترتیب المدارک،۲/۱۶۰
۲۔ ایضاً،۱/۱۵۵
۳۔ ایضاً،۲/۱۷۰–۲۲۴
۴۔ اصول فقه الامام مالك،۱/۲۸۶
۵۔ ترتیب المدارک،۲/۷۰
۶۔ الزواوی،مناقب امام مالك،ص۲

نے تقریباً دس ہزار احادیث سے منتخب کر کے مؤطا کو مرتب کیا اور سال بہ سال اس کی تحقیق و تنقیح کرتے رہے اس طرح اس میں کمی ہوتی رہی اسی لیے یحییٰ بن سعید القطان کا قول ہے کہ لوگوں کا علم بڑھتا ہے مگر مالک کا علم کم ہوتا رہا اگر وہ کچھ دنوں اور زندہ رہتے تو ختم ہو جاتا۔ سلیمان بن بلال کہتے ہیں کہ ابتداء میں مؤطا میں چار ہزار یا اس سے زائد حدیثیں تھیں، مگر انتقال کے وقت ایک ہزار سے کچھ اوپر رہ گئیں امام صاحب سال بہ سال اس کی تلخیص کرتے رہے۔ مشرق و مغرب کے بے شمار اہل علم نے مؤطا کی روایت امام صاحب سے کی اور بہت سے راویوں نے بعد میں روایت کی، اس لیے مؤطا کے بہت سے نسخے ہیں اور ان میں اختلافات پائے جاتے ہیں۔ قاضی عیاض نے اس کے لیے ایسے نسخوں کی تعداد تقریباً بیس بتائی ہے اور بعض علماء نے تیس کہا ہے۔ ان میں کئی راویوں نے امام صاحب سے مؤطا کی روایت کر کے اس میں حسک و اضافہ کیا اور اپنی دوسری مرویات کو داخل کر کے مستقل کتاب کی شکل دی جیسے مؤطا امام محمد جو درحقیقت امام مالکؒ کی مؤطا ہے مگر ایک مستقل کتاب بن گئی ہے۔[1]

آپ کی مؤطا علوم مدینہ کا مجموعہ ہے جہاں زر و جواہر کی اصلی کان موجود تھی۔ تمام اکابر صحابہؓ، بڑے بڑے تابعین کا مسکن یہی شہر تھا اس لیے یہ کتاب انہی بزرگوں کی روایات اور فتاویٰ پر مشتمل ہے۔ اسی بناء پر یہ صحیفہ حقیقت میں نہایت صحیح، قابل اعتماد اور کامل ہے۔ مؤطا کی اسی صحت کی بناء پر بعض علماء نے ابن ماجہ کی جگہ اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا ہے۔[2]

مؤطا کا موضوع صرف احکام فقہیہ ہیں اس لیے وہ سیکڑوں ابواب و فصول جو دوسری حدیث کی کتب یعنی بخاری و مسلم وغیرہ میں نظر آتے ہیں وہ مؤطا میں موجود نہیں ہیں لہٰذا علمائے اصول حدیث کی اصطلاح کے مطابق مؤطا سنن میں شمار کی جائے گی کیونکہ اس کی ترتیب فقہی ابوب کے مطابق ہے۔

مالکی مذہب کی رو سے لکھی گئی یہ کتب فقہ مالکیؒ کے مآخذ اصلیہ میں شامل ہے۔ اس کتاب سے فقہ مالکیہ کے بڑے بڑے علماء نے استنباط کیا اور فقہی مسائل کی بنیاد رکھی۔ اس کتاب کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ امام مالکؒ نے روزمرہ زندگی کے تقریباً تمام مسائل عبادات، معاملات وغیرہ سے بحث کی ہے۔ یہ کتاب ایک مکمل فقہی دبستان کی حیثیت رکھتی ہے۔

امام مالکؒ کے فقہی امتیازات

۱۔ امام مالکؒ مدینۃ النبیؐ کے سب سے بڑے محدث، عالم اور فقیہ تھے۔ امام مالکؒ مدینہ میں پیدا ہوئے اور ساری زندگی مدینہ میں گزار کر مدینہ ہی انتقال فرمایا۔ امام مالکؒ کو مدینہ کے قیام سے اتنی محبت تھی کہ حج کے علاوہ کبھی مدینہ سے باہر تشریف نہیں لے گئے اس لیے باقی فقہاء کی مانند امام مالکؒ کے علمی اسفار ثابت نہیں ہیں۔

۲۔ امام مالکؒ کی ایک امتیازی خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کے اندر محدثانہ اور فقیہانہ دونوں حیثیتیں اتم درجہ پر موجود تھیں جبکہ امام ابوحنیفہؒ پر فقیہ اور مجتہد کی حیثیت غالب تھی اور امام احمد بن حنبلؒ پر محدث کی حیثیت غالب تھی۔

۱۔ سیرت ائمہ اربعہ، ص ۱۴۰

۲۔ تدریب الراوی، ۱/۱۸۶

۳۔ امام مالکؒ کا شمار بعض حضرات نے اہل الرائے میں کیا ہے جیسا کہ علامہ ابن قتیبہؒ نے آپ کو فقہائے اہل الرائے میں شمار کیا۔ اسی طرح امام مالکؒ کے بعض معاصرین بھی آپ کو فقہائے اہل الرائے میں شمار کرتے تھے۔ یہاں تک کہ کسی نے پوچھا کہ ربیعۃ الرائے اور یحییٰ بن سعید کے بعد مدینہ میں اہل الرائے میں سے کون ہے؟ تو جواب دیا گیا کہ ان کے بعد مالک ہے۔ امام مالکؒ کو اہل الرائے میں شمار کرنے کی بڑی وجہ یہ ہے کہ وہ قیاس کو خبر واحد پر مقدم کرنے کے قائل تھے۔ ابو زہرہؒ کہتے ہیں کہ امام مالکؒ علی الاطلاق قیاس کو خبر واحد پر مقدم نہیں کرتے بلکہ وہ صرف اس صورت میں قیاس کو خبر واحد پر مقدم کرنے کے قائل ہیں جب قیاس کسی قطعی قاعدہ پر مبنی ہو اور خبر واحد کی تائید کسی قطعی قاعدہ سے نہ ہوتی ہو چنانچہ اس وجہ سے امام مالکؒ کو اگرچہ فقہاء اہل الرائے میں شمار کیا جا سکتا ہے مگر اس وجہ سے ان کو محدثین کے زمرہ سے نہیں نکالا جا سکتا۔[۱]

۴۔ امام مالکؒ کے اصول اجتہاد باقی فقہاء کی نسبت زیادہ ہیں۔ مالکی مذہب کے اصول اجتہاد سب سے زیادہ ہیں یہاں تک کہ مالکی مذہب کے علماءِ اصول کو اس کا دفاع کرنا پڑا اور انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ اتنے زیادہ اصول صرف ہمارے مذہب ہی کے نہیں ہیں بلکہ بقیہ فقہی مذاہب میں بھی یہ اصول موجود ہیں لیکن انھوں نے ان کے نام بدل رکھے ہیں بہرحال کثرت اصول کوئی بری بات نہیں ہے کہ جس کا دفاع کرنا پڑے بلکہ یہ تو مالکی مذہب کی ایسی خوبی ہے جس پر ان کو فخر ہونا چاہیے کیونکہ اصولوں کی کثرت کی وجہ سے مالکی مذہب میں دوسرے مذاہب سے زیادہ وسعت ہے اور ہر زمانہ میں پیش آنے والے نئے نئے مسائل کو ان اصولوں کے مطابق حل کرنا زیادہ آسان اور زیادہ ممکن ہے۔

ابوزہرۃ نے مالکیہ کے اصول نو گنوائے ہیں۔

۱۔ قرآن ۲۔ سنت ۳۔ اجماع ۴۔ قیاس ۵۔ استحسان

۶۔ عرف ۷۔ عمل اہل مدینہ ۸۔ مصالح مرسلہ ۹۔ سد الذرائع[۲]

محقق عبدالرحمٰن الشعلان نے فقہ مالکی کے اصول کی تعداد چودہ گنوائی ہے۔ انھوں نے ان نو اصولوں پر درج ذیل اصولوں کا اضافہ کیا ہے۔

۱۔ قول صحابی ۲۔ شرع من قبلنا ۳۔ استصحاب

۴۔ العوائد ۵۔ مراعاۃ الخلاف ۶۔ استدلال[۳]

۵۔ عمل اہل مدینہ کو امام مالکؒ کے خاص فقہی اصولوں میں شمار کیا جاتا ہے جو کہ بقیہ فقہاء کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ امام مالکؒ کی رائے میں اہل مدینہ کا عمل نبی کریمؐ کے فعل و حال پر دلالت کرتا ہے لیکن اہل مدینہ کا عمل اس وقت معتبر ہو گا جب کہ وہ آپؐ کے زمانہ سے نسل در نسل کسی چیز پر کاربند رہے ہوں کیونکہ اہل مدینہ سب کے

۱۔ مالک: ابو زہرہ، ص ۳۲۵، ۳۲۶ ۲۔ ایضاً، ۴۷۸

۳۔ اصول فقه الامام مالك، ۱/۱۰، ۳۴

سب اسی عمل کا التزام کرتے ہیں اور اسی عمل پر کاربند ہوتے ہیں جس پر صحابہؓ نے آپؐ کے زمانہ میں عمل کیا ہو اور آپؐ نے اس عمل کا انکار نہ کیا ہو اور وہ عمل پھر یونہی متوارث چلا آ رہا ہو۔اہل مدینہ کا عمل امام مالکؒ کے نزدیک خبر واحد سے زیادہ قوی ہے لہٰذا اگر خبر واحد کا تعارض اہل مدینہ کے عمل سے ہو جائے تو امام مالکؒ اس صورت میں اہل مدینہ کے عمل کو ترجیح دیتے ہیں۔[1]

۶۔ مصالح مرسلہ کو بھی امام مالکؒ کے خاص فقہی اصولوں پر شمار کیا جاتا ہے۔ مصالح مرسلہ سے مراد اس منفعت کا حصول یا اس مضرت کو دفع کرنا ہے جس کے ابطال یا اعتبار پر واضح طور پر کوئی شرعی نص موجود نہ ہو کیونکہ شریعت سراسر مصلحت ہے اس میں اگر لوگوں کے منافع و مضار کو ملحوظ نہ رکھا جائے تو اس کا بنیادی مقصد فوت ہو جائے۔ امام مالکؒ اگرچہ مصالح مرسلہ کو کثرت سے استعمال کرتے ہیں مگر اس کے لیے ان کے ہاں کچھ قیود اور شروط ہیں جو کہ ملحوظ ہونا ضروری ہے۔[2]

۷۔ امام مالکؒ فقہ تقدیری سے اجتناب کرتے تھے وہ صرف انھی مسائل کا جواب دینا پسند کرتے تھے جو پیش آ چکے ہوں۔آپ کے شاگرد بعض اوقات آپ سے فرضی مسائل پوچھتے تھے مگر آپ ان کا جواب دینا پسند نہیں فرماتے تھے اس لیے آپ کے شاگرد قاسم کہتے ہیں کہ امام مالکؒ چونکہ فرضی سوالوں کا جواب دینا پسند نہیں کرتے تھے اس لیے آپ کے شاگرد یہ حیلہ کرتے کہ کسی عام آدمی کو وہ مسئلہ سمجھا کر امام مالکؒ کے پاس بھیجتے اور وہ ایسے سوال کرتا کہ گویا وہ مسئلہ اس کو پیش آ چکا ہے تب امام مالکؒ اس کو جواب دیتے جس سے طلبہ بھی فائدہ اٹھاتے۔[3]

۱۔ السنة و مکانتها فی التشریع الاسلامی،ص۴۶۹

۲۔ مناع القطان،تاریخ التشریع الاسلامی، ۳۵۴

۳۔ مالك، ابو زهره،ص۶۰

امام محمد بن ادریس الشافعی رحمہ اللہ

ائمہ اربعہ میں ترتیب زمانی کے اعتبار سے امام شافعیؒ تیسرے نمبر پر ہیں۔ جیسا کہ ائمہ اربعہ میں سے صرف امام ابو حنیفہؒ کو تابعی ہونے کا اعزاز حاصل ہے اسی طرح صرف امام شافعیؒ کو ہاشمی النسب ہونے کا شرف حاصل ہے۔ امام شافعیؒ کو ناصر السنّت اور واضع الاصول کے لقب سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ کے حالات و مناقب کے بارے میں چند کتب کے نام درج ذیل ہیں۔

(۱) مناقب الامام الشافعی: امام فخر الدین الرازی

(۲) توالی التاسیس لمعالی محمد بن ادریس: حافظ ابن حجر العسقلانی

(۳) مناقب الشافعی: ابو بکر احمد بن الحسین البیهقی

(۴) مناقب الامام الشافعی: ابو السعادات مجد الدین بن الاثیر الجزری

(۵) الامام الشافعی: ناصر السنة وواضع الاصول: عبدالحلیم الجندی

(۶) عقیدة الامام ابی عبداللہ محمد بن ادریس الشافعی: محمد بن عبدالرحمن الخمیس

(۷) الامام الشافعی: فقیه السنة الاکبر: عبدالغنی الدقر

(۸) آداب الشافعی ومناقبه: ابو محمد عبدالرحمن بن ابی حاتم الرازیؒ

(۹) الشافعی، حیاته و عصره. آراؤه وفقهه: محمد ابو زهرة

(۱۰) حلیة الامام الشافعی: ابو عمرو عثمان ابن الصلاح

(۱۱) مناقب الامام الشافعی: ابو الفداء اسماعیل ابن کثیر

(۱۲) الامام الشافعی فی مذهبیه القدیم والجدید: الدکتور احمد نحراوی عبدالسلام

نام ونسب

امام شافعیؒ جو کہ ناصر السنۃ کے لقب سے مشہور ہیں ان کا پورا نام ابوعبداللہ محمد بن ادریس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبید بن عبد یزید بن ہاشم بن عبدالمطلب بن عبد مناف تھا۔ آپ کو شافعی آپ کے جد امجد شافع کی نسبت سے کہا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ جیسا کہ نسب سے ظاہر ہے کہ قریشی تھے اور عبد مناف پر آپ کا سلسلہ نسب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ نسب سے جا ملتا ہے۔ امام شافعیؒ کی کنیت ابوعبداللہ تھی مگر آپ کنیت کی بجائے نسبت سے زیادہ مشہور ہوئے البتہ امام ابوحنیفہؒ کنیت سے زیادہ مشہور ہوئے[1]۔

سفلی جانب سے آپ کے آباؤ اجداد میں سب سے پہلے صحابیؓ شافع بن السائب تھے غالباً اسی وجہ سے آپ کی نسبت شافعی رکھی گئی۔ علاوہ ازیں آپ کے آباء میں سے السائب بن عبید اور عبید بن عبد یزید اور عبد یزید بن ہاشم بھی صحابی

۱۔ الانتقاء لابن عبدالبر، ص ۱۱۶

تھے۔ یوں آپ کے آباؤ اجداد میں چار صحابہؓ اکٹھے ہو گئے تھے۔[1]

ولادت

سیر و تراجم کی کتب اس بات پر متفق ہیں کہ امام شافعیؒ کی ولادت ۱۵۰ھ میں ہوئی یہ وہی سال ہے جس میں امام ابوحنیفہؒ کی وفات ہوئی بلکہ بعض روایات میں تو یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ امام شافعیؒ اسی دن پیدا ہوئے جس دن امام ابوحنیفہؒ کی وفات ہوئی۔[2]

امام شافعیؒ کی جائے پیدائش کے بارے میں مختلف اقوال منقول ہیں مشہور قول اور اکثر علماء کا قول یہی ہے کہ آپ بحر متوسط کے کنارے فلسطین کے شہر غزہ میں پیدا ہوئے تھے۔ بعض حضرات نے غزہ کے قریب عسقلان شہر اور بعض نے یمن کو امام شافعیؒ کی جائے ولادت مانا ہے۔[3]

حصول علم اور تفقہ فی الدین

امام شافعیؒ کے سر سے والد کا سایہ ولادت سے پہلے یا ولادت کے تھوڑی دیر بعد ہی اٹھ چکا تھا۔ آپ کی والدہ نے مدت رضاعت ختم کر کے دو سال کی عمر میں حجاز کا سفر کیا اور ایک دیہاتی علاقہ میں آپ نے اپنے ماموں کے پاس آٹھ سال گزارے وہیں آپ نے سات برس کی عمر میں قرآن حفظ کر لیا اور دس برس کی عمر میں مؤطا امام مالک حفظ کی۔[4]

جب آپ دس سال کے ہو گئے تو آپ کی والدہ نے آپ کو مکہ مکرمہ آپ کے چچا کے پاس بھیج دیا تاکہ شہر میں رہ کر علم سیکھیں۔ اس زمانے میں علم الانساب کا بڑا چرچا تھا کیونکہ عرب نسب کو محفوظ رکھنے کا بڑا اہتمام رکھتے تھے۔ اس لیے امام شافعیؒ نے ایک ماہر علم الانساب کے پاس جا کر یہ علم حاصل کیا۔ علاوہ ازیں آپ اکثر قبیلۂ ھذیل کے پاس جاتے اور ان کی زبان و لغت سیکھتے کیونکہ ھذیل عرب میں سے سب سے زیادہ فصیح عربی بولنے والا قبیلہ تھا۔ لغت کے ساتھ ساتھ آپ نے عرب کے اشعار کو بھی حفظ کیا اور بہت جلد ان میں اتنی مہارت پیدا کر لی کہ مشہور لغت دان الاصمعی کہتے ہیں۔

"صححت اشعار الهذليين على شاب من قريش بمكة يقال له محمد بن ادريس الشافعي.[5]

"میں نے قبیلہ ھذیل کے اشعار کی تصحیح مکہ میں ایک نوجوان سے کروائی جس کا نام محمد بن ادریس شافعی تھا۔"

مکہ مکرمہ کے قیام کے دوسرے مرحلہ میں امام شافعیؒ نے مسجد حرام کے علمی حلقوں سے علوم حاصل کیے۔ مکہ کے قیام کے دوران خصوصی طور پر امام شافعیؒ نے سفیان بن عیینہ اور مسلم بن خالد زنجی سے علمی استفادہ کیا۔ امام بیہقی نے مکہ میں امام شافعیؒ کے شیوخ کی تعداد ۱۹ بتلائی ہے۔[6]

مکہ میں جب امام شافعیؒ کی علمی پیاس نہ بجھی تو آپ نے مدینہ منورہ کا سفر کیا۔ مدینہ منورہ میں اس وقت امام مالکؒ کا تعلیمی حلقہ عروج پر تھا۔ علاوہ ازیں امام شافعیؒ کو امام مالکؒ سے ملنے کا بھی بہت اشتیاق تھا کیونکہ آپ نے دس سال

۱۔ توالی التاسیس، ص ۳۸،۳۷
۲۔ توالی التاسیس، ص ۵۲؛ الانتقاء لابن عبدالبر، ص ۱۱۶
۳۔ ابن ابی حاتم، آداب الشافعی و مناقبہ، ص ۲۵
۴۔ توالی التاسیس، ص ۵٤
۵۔ مناقب الشافعی للبیهقی، ۴۴/۲
٦۔ مناقب الشافعی للبیهقی، ۳۱۱/۲

کی عمر میں مؤطا امام مالک حفظ کر لی تھی چنانچہ امام شافعیؒ مدینہ پہنچے اور امام مالکؒ کے علمی حلقہ میں داخل ہو گئے۔ امام شافعیؒ نے امام مالکؒ کو مؤطا پڑھ کر سنائی اور بلا واسطہ ان سے اخذ کی۔ امام شافعیؒ نے امام مالکؒ سے حدیث حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے فتاویٰ اور ان کی فقہی آراء سے بھی بھر پور استفادہ کیا۔ بہر حال امام شافعیؒ نے امام مالکؒ کی صحبت میں رہ کر حدیث اور فقہ دونوں میں خوب رسوخ حاصل کر لیا۔ مدینہ کے قیام میں امام شافعیؒ نے دوسرے فقہاء اور محدثین سے بھی علمی استفادہ کیا۔ ابو بکر بیہقیؒ نے امام مالکؒ کے علاوہ مدینہ میں امام شافعیؒ کے شیوخ کی تعداد تیرہ گنوائی ہے۔[1]

امام مالکؒ کی وفات کے بعد امام شافعیؒ مکہ واپس آئے تو ان کی علمی اور دینی شہرت عام ہو چکی تھی۔ اسی زمانہ میں یمن کا امیر مکہ آیا ہوا تھا امام شافعیؒ کسب معاش کے سلسلے میں اس کے ساتھ یمن تشریف لے گئے اور کسب معاش میں مصروف ہو گئے۔ یمن سے جب ایک دفعہ آپ واپس مکہ آئے اور اپنے استاد سفیان بن عیینہ سے ملاقات کی تو انھوں نے فرمایا کہ ہمیں تمھارے امیر بننے کی اطلاع مل گئی تھی اور تم نے وہاں رہ کر علم دین کی اشاعت نہیں کی اور اللہ کی طرف سے تم پر جو ذمہ داری ہے اس کو تم نے پورا نہیں کیا لہٰذا اب وہاں نہ جانا۔ اس نصیحت نے امام شافعیؒ پر اثر کیا اور وہ دوبارہ کسب معاش کے لیے یمن نہیں گئے۔[2]

یمن سے واپسی پر امام شافعیؒ اپنے استاذ کی نصیحت پر عمل کرتے ہوئے بغداد تشریف لے گئے۔ بغداد کے قیام کے دوران امام شافعیؒ نے امام محمد بن حسن شیبانیؒ سے علمی استفادہ کیا اور ان سے امام ابو حنیفہؒ کی فقہ اور اصول سیکھے۔ ابن عبدالبر امام شافعیؒ کا قول نقل کرتے ہیں۔

"حملت عن محمد بن الحسن وقر بعير."[3]

"میں نے امام محمد بن حسنؒ سے اونٹ کے بوجھ کے برابر علم حاصل کیا۔"

امام شافعیؒ کی شخصیت پر امام محمدؒ کی شخصیت اثر انداز ہوئی اور انھوں نے علم کا ایک بڑا حصہ ان سے حاصل کیا۔ امام شافعیؒ نے امام محمدؒ کی استادی کا اقرار ان الفاظ سے کیا۔

"انی لاعرف الاستاذية عليّ لمالک ثم لمحمد بن الحسن."[4]

امام شافعیؒ نے عراق کے قیام کے دوران دوسرے شیوخ سے بھی علمی استفادہ کیا جن میں وکیع بن الجراح، عبدالوہاب بن عبدالمجید الثقفی، اسماعیل بن ابراہیم البصری وغیرہ حضرات شامل ہیں۔[5]

امام شافعیؒ کا آخری تعلیمی سفر بغداد میں امام محمد بن حسن شیبانیؒ کی درسگاہ پر ختم ہوا اور یہیں امام صاحب نے اپنے فقہی آراء و اقوال مرتب کیے جن کو قول قدیم سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[6]

امام شافعیؒ نے امام محمد بن حسن شیبانیؒ کی وفات کے بعد ۱۸۹ھ میں بغداد چھوڑا اور واپس مکہ مکرمہ تشریف لے آئے۔ یہاں آپ نے مسجد حرام میں میزاب کعبہ کے سامنے اپنا حلقہ تدریس قائم کیا جہاں آپ لوگوں کو فقہ کی تعلیم دیتے

۱۔ مناقب الشافعی للبیهقی،۳۱۲/۲
۲۔ جامع بیان العلم وفضله،ص ۴۱۲، ۴۱۳
۳۔ الانتقاء لابن عبدالبر،ص ۱۱۹
۴۔ اخبار ابی حنیفة و اصحابه، الصیمری،ص ۱۲۸
۵۔ مناقب الشافعی للبیهقی،۳۱۴/۲
۶۔ سیرت ائمہ اربعہ،ص ۱۵۰

تھے اور فتاویٰ جات صادر فرماتے تھے۔ اس حلقہ نے فقہ شافعی کی تشکیل میں ایک اہم کردار ادا کیا اور اسی حلقہ میں امام احمد بن حنبلؒ نے امام شافعیؒ کے آگے زانوائے تلمذ تہ کیے۔[1] اسی حلقہ میں امام احمد بن حنبلؒ نے مشہور محدث اسحاق بن راھویہ کی ملاقات امام شافعیؒ سے کروائی۔[2]

امام شافعیؒ ۱۹۸ھ میں دوبارہ بغداد گئے اور وہاں کچھ عرصہ قیام پذیر رہ کر حجاز میں واپس آ گئے۔ ۱۹۹ھ کے آخر میں امام شافعیؒ مستقل طور پر مصر تشریف لے گئے اور اپنی زندگی کے آخری چار سال یہیں گزارے۔ اور مصر میں رہ کر آپ نے اپنے مذہب جدید کو مدون کیا اور اس کو پھیلانے کی سعی کی۔[3]

مصر میں ہی جمعہ کی رات کو رجب کے آخری دنوں میں ۲۰۴ھ میں امام شافعیؒ کی وفات ہوئی۔ اس وقت امام شافعیؒ کی عمر بچپن سال تھی۔[4]

امام شافعیؒ کے علمی سفر کو ہم پانچ حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱۔ امام شافعیؒ کی والدہ کی شفقت تھی کہ جس نے امام شافعیؒ کے دل میں علم کی محبت پیدا کی اور ان کی والدہ نے یتیمی اور فقر کے باوجود ان کو کسی دنیاوی صنعت و حرفت میں نہیں لگایا۔

۲۔ امام شافعیؒ نے بچپن میں مکہ کے گرد عرب قبائل خاص طور پر قبیلہ ھذیل میں قیام کیا اور ان سے فصیح عربی زبان سیکھی اور عرب کی شاعری کو حفظ کیا جس نے بعد میں ان کو قرآن و سنت کی نصوص کو اتم طور پر سمجھنے میں مدد دی۔

۳۔ مکہ کے مفتی اور امام مسلم بن خالد الزنجی سے امام شافعیؒ نے فقہ کی تعلیم حاصل کی جنھوں نے اپنی پوری طاقت بشری کے ساتھ امام شافعیؒ کی علوم دینیہ کی طرف راہنمائی کی۔

۴۔ مدینہ منورہ میں امام مالکؒ کی صحبت تھی کہ جہاں انھوں نے امام مالکؒ کو مؤطا سنائی اور ان سے فقہ و حدیث کو اخذ کیا اور ان کے وسیع علمی حلقہ میں ایک نمایاں شاگرد تھے۔

۵۔ بغداد میں امام محمد بن حسن شیبانیؒ سے ملاقات کی اور ان سے فقہ حنفی کو حاصل کیا جو کہ اہل الرائے کی جانب منسوب تھا اور یہیں پر امام شافعیؒ کا فقہی ملکہ اور اجتہادی قوت نضج تک پہنچی۔[5]

اصول فقہ کے مدون اول

امام شافعیؒ کو بجا طور پر یہ فخر حاصل ہے انھوں نے اصول فقہ کو باقاعدہ ایک علم کی شکل دی اور اس کو کتابی شکل میں ڈھالا۔ اس لیے امام شافعیؒ کی کتاب الرسالۃ کو بجا طور پر اصول فقہ کی پہلی کتاب کہا جا سکتا ہے۔[6] اگرچہ دوسرے مذاہب کے پیروکار اپنے اپنے ائمہ کے سر تدوین اصول فقہ کا سہرا باندھنا چاہتے ہیں لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ امام شافعی کی کتاب الرسالہ سے پہلے اصول فقہ میں کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔ امام شافعیؒ نے الرسالہ میں اصول فقہ کی جن مباحث کو بنیادی قرار دیا تھا بعد والوں نے بھی انھی مباحث کو اصول فقہ میں بنیادی حیثیت دی۔ امام شافعیؒ کو اصول فقہ کا

۱۔ آداب الشافعی، ابن ابی حاتم، ص ۵۸ ۲۔ الانتقاء لابن عبدالبر، ص ۱۲۵

۳۔ عبدالحلیم الجندی، الامام الشافعی ناصر السنة و واضع الاصول، ص ۱٦٦

٤۔ الانتقاء لابن عبدالبر، ص ۱٦۰ ۵۔ المدخل الی مذھب الامام الشافعی، ص ۱۱۷، ۱۱۸

٦۔ فخر الدین الرازی، مناقب الامام الشافعی، ص ۱۵۳

مدون اول تو کہا جاسکتا ہے مگر موجد نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اجتہاد کا عمل تو امام شافعیؒ سے پہلے صحابہؓ کے دور سے چلا آرہا تھا اور سابقہ فقہائے کرام بھی فطری طور پر اپنے اجتہادات میں اصول وقواعد کا خیال ضرور رکھتے تھے اگر چہ وہ باقاعدہ منضبط نہ تھے اور امام شافعیؒ نے پہلی دفعہ ان کا باقاعدہ انضباط کیا۔

ڈاکٹر محمد میاں صدیقی اپنے مقالہ ''فقہ شافعی اور اس کے اصول اجتہاد'' میں امام شافعیؒ کے کام کی نوعیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''حقیقت پسندانہ بات یہ ہے کہ اس حد تک بنیادی اور اساسی قواعد موجود تھے جن کی مدد سے اجتہاد کیا جا سکتا تھا لیکن وہ مہذب و مرتب یا کتابی صورت میں نہ تھے۔ امام شافعیؒ نے ان کو مربوط و منظم کر کے کتابی شکل دی۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ فقہ کے اصول قواعد تو تھے مگر اس وقت تک فقہ کو ایک علم اور فن کی حیثیت حاصل نہ تھی۔ امام شافعیؒ نے یہ کارنامہ سرانجام دیا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اجتہاد و استنباط کے صرف بنیادی اور اساسی قواعد تھے، ذیلی اور تفصیلی قواعد نہ تھے، وہ امام شافعیؒ نے مرتب کیے۔ امام شافعیؒ نے انھیں ابواب وفصول میں تقسیم کیا، ان کے مراتب کا تعین کیا، قرآن وحدیث، اجماع اور قیاس سے استدلال کی شرطیں مقرر کیں، ناسخ و منسوخ، مطلق ومقید اور عام وخاص کی بحثیں قائم کیں۔''[1]

امام شافعیؒ کے فقہی امتیازات

۱۔ امام شافعیؒ کو ناصر السنۃ کا لقب دیا گیا کیونکہ انھوں نے سنت نبویؐ کے دفاع میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ امام شافعیؒ نے روایت کے اصول وقواعد وضع کیے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جب خبر واحد صحیح اور اس کی سند متصل ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہے چاہے وہ عمل اہل مدینہ کے موافق ہو یا مخالف ہو اور چاہے اس میں وہ شرائط موجود ہوں جو امام ابوحنیفہؒ نے لگائی ہیں یا موجود نہ ہوں۔ اس طرح امام شافعیؒ نے حدیث پر عمل کے دائرے کو وسیع کر دیا اور یہ ٹھوس حقیقت ہے کہ امام الشافعیؒ نے اپنی کتاب ''الرسالۃ'' اور 'کتاب الام' میں سنت کی حجیت کے بارے میں جو ابحاث کی ہیں بعد میں آنے والے ہر مصنف نے ان سے خوب فائدہ اٹھایا۔ اصول حدیث کے ماہر علماء اپنی تصنیفات میں ہمیشہ امام شافعیؒ کے مقروض رہے ہیں۔[2]

۲۔ جیسا کہ پیچھے یہ بات تفصیل سے گزر چکی ہے کہ امام شافعیؒ کا ایک اہم امتیاز یہ ہے کہ اصول فقہ اور اصول قانون کی سب سے پہلے باقاعدہ تدوین انھوں نے کی۔ امام فخر الدین رازیؒ، امام شافعیؒ پر فخر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

" فاستنبط الشافعی علم اصول الفقه، وضع للخلق قانونا کلیا، یرجع الیه فی معرفة مراتب ادلة الشرع."[3]

۱۔ محمد میاں صدیقی، علم اصول فقہ: ایک تعارف، ۳/۳۰۳

۲۔ السنة ومکانتها فی التشریع الاسلامی، ص۴۷۹

۳۔ مناقب الامام الشافعی، ص۱۵۷

۳۔ امام شافعیؒ کے اصول اجتہاد بھی باقی ائمہ کی مانند قرآن، سنت، اجماع اور قیاس ہیں۔ اپنی کتاب الرسالۃ میں فرماتے ہیں:

" لیس لا حد ابدا ان یقول فی شیء: حل ولا حرم الا من جھة العلم وجھة العلم الخبر فی الکتاب أوالسنة او الاجماع او القیاس."[1]

امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی نسبت امام شافعیؒ کے نزدیک خبر واحد پر عمل کرنے کا دائرہ وسیع ہے کیونکہ وہ خبر واحد پر عمل کرنے میں وہ شرائط نہیں لگاتے جو ان حضرات نے لگائیں البتہ اس اعتبار سے یہ دائرہ تنگ ہو جاتا ہے کہ امام شافعیؒ کبار تابعین کے علاوہ کسی کی خبر مرسل کو قبول نہیں کرتے اور یہ دونوں حضرات خبر مرسل کی حجیت کے قائل ہیں۔ امام شافعیؒ کے اصول اجتہاد میں استصحاب حال بھی شامل ہے جو احناف کے نزدیک کسی حکم کو دفع کرنے میں تو حجت ہے مگر کسی حکم کے اثبات میں حجت نہیں ہے۔[2]

۴۔ استحسان، مصالح مرسلہ اور عمل اہل مدینہ امام شافعیؒ کے اصول اجتہاد میں شامل نہیں ہیں۔ عمل اہل مدینہ کو تو امام شافعیؒ بالکل حجت تسلیم نہیں کرتے نہ تو اس پر عمل کرنے میں اور نہ عمل اہل مدینہ کی مخالفت کی وجہ سے سنت کے چھوڑنے میں، اور مصالح مرسلہ کی جگہ امام شافعیؒ مناسبت سے کام لیتے ہیں اور مناسبت قیاس میں علت کو ثابت کرنے کا ایک طریقہ ہے اور استحسان کا انھوں نے انکار کیا ہے اور اس کے انکار میں مبالغہ کیا ہے۔[3]

۵۔ امام شافعیؒ اگرچہ اجماع کی حجیت کے قائل ہیں مگر اجماع سکوتی کو امام شافعیؒ حجت تسلیم نہیں کرتے اپنی کتاب الام میں فرماتے ہیں:

" ولا ینسب الی ساکت قول قائل ولا عمل عامل، وانما ینسب الی کل قوله و عمله وفی ھذا ما یدل علی ان ادعاء الاجماع فی کثیر من خاص الاحکام لیس کما یقول مدعیه."[4]

۶۔ امام شافعیؒ قیاس کو حجت تسلیم کرتے ہیں اور امام شافعیؒ نے سب سے پہلے قیاس کے قواعد وضوابط منضبط کیے۔ امام شافعیؒ سے پہلے اور امام شافعیؒ کے زمانہ میں بھی فقہاء قیاس اور رائے کو کام میں لاتے تھے مگر انھوں نے قیاس کے حدود وضوابط طے نہیں کیے تھے اور صحیح و فاسد قیاس میں کوئی حد بندی قائم نہیں کی تھی۔ امام شافعیؒ نے سب سے پہلے صحیح اور فاسد قیاس میں فرق واضح کیا اور قیاس کے مراتب اور شروط کو طے کیا۔[5]

۷۔ امام شافعیؒ نے امام مالکؒ سے بھی علم و فقہ حاصل کیا اور امام محمد بن حسنؒ سے بھی۔ اس لیے امام شافعیؒ کا مذہب مالکی مذہب اور حنفی مذہب کا نچوڑ اور جامع تھا۔ امام شافعیؒ نے تفقہ میں فقہائے حجاز اور فقہائے عراق کے اصول و فروع کو سامنے رکھ کر درمیانی راہ اختیار کی، انھوں نے اہل الرائے اور محدثین کے مسالک کے درمیان تطبیق پیدا کی۔

۱۔ الرسالة، ص ۳۹ ۲۔ السنة و مکانتھا فی التشریع الاسلامی، ص ۴۷۹، ۴۸۰

۳۔ محمد مصطفی الشلبی، المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی، ص ۱۵۴

۴۔ محمد بن ادریس الشافعی، الام، ص ۱۰۹

۵۔ الشافعی لابی زھرة، ص ۲۸۰

ابو زہرہؒ اس بارے میں فرماتے ہیں:

"فلما جاء دوره، كان هو الوسط الذى التقى فيه فقه اهل الرأى، واهل الحديث معا، فلم يأخذ بمسلك اهل الحديث فى قبولهم لكل الاخبار ما لم يقم دليل على كذبها، ولم يسلك مسلك اهل الرأى فى توسيع نطاق الرأى، بل ضبط قواعده، وضيق مسالكه و عبدها، وسهلها وجعلها سائغة.[1]

۸۔ ائمہ فقہ میں امام شافعیؒ اس اعتبار سے بھی ممتا و یگانہ ہیں کہ انھوں نے زبان وقلم دونوں سے کام لیا، انھوں نے تقریریں بھی کیں اور کتابیں بھی لکھیں۔ انھوں نے مناظرے بھی کیے اور فکر ونظر کی دنیا میں اپنی تحریروں سے انقلاب بھی پیدا کر دیا۔ انھوں نے دوسروں کے افکار ونظریات پر بے جھجک تنقید بھی کی اور نہایت صفائی سے اپنے خیالات و افکار بھی لوگوں کے سامنے تنقید کے لیے پیش کیے۔

۱۔ الشافعی لأبی زهرة، ص۷۹، ۸۰

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ

ائمہ اربعہ میں امام احمد بن حنبلؒ زمانی ترتیب کے اعتبار سے چوتھے نمبر پر ہیں۔امام احمد بن حنبلؒ کے دور میں ان کا کوئی مثل موجود نہ تھا۔ آپ یگانۂ روزگار شخصیت تھے اور آپ نے بدعات کے خاتمے اور دین اسلام کی حفاظت کے لیے اپنی زندگی وقف کر رکھی تھی۔ فتنہ خلق قرآن کی وجہ سے جتنی تکالیف آپ کو برداشت کرنا پڑیں وہ دوسروں کے حصہ میں نہیں آئیں مگر آپ باطل کے آگے جھکے نہیں اپنے مؤقف پر ڈٹے رہے اور دوسروں کے لیے مشعل راہ بنے۔ اسی طرح علم حدیث وفقہ میں آپ کا مقام تو کسی سے چھپا ہوا نہیں ہے امام شافعیؒ آپ کے بارے میں فرماتے ہیں:

" خرجت من بغداد وما خلفت بها احدا اورع، ولا اتقى ولا افقه ولا اعلم من احمد بن حنبل."[1]

آپ کے حالات زندگی اور مناقب پر لکھی گئی چند کتب کے نام درج ذیل ہیں۔

(۱) مناقب الامام احمد بن حنبل: ابن الجوزی

(۲) احمد بن حنبل امام اهل السنة: عبدالحليم الجندی

(۳) ابن حنبل، حياته و عصره. آراؤه و فقهه: شیخ محمد ابو زهرة

(۴) الامام احمد بن حنبل الشيبانی و مسنده: احمد بن عبدالرحمن بن سليمان

(۵) احمد بن حنبل: احمد عبدالجواد الدومی

(۶) احمد بن حنبل: حياته و فقهه: عبدالعزيز محمد عزام

نام ونسب

آپ کا پورا نام احمد بن محمد بن حنبل بن ھلال بن اسد بن ادریس بن عبداللہ بن حیان بن عبداللہ بن انس بن عوف بن قاسط بن مازن بن شیبان بن ذھل بن ثعلبۃ بن عکابہ بن صعب بن علی بن بکر بن وائل الذھلی الشیبانی ہے۔ آگے مزید آپ کا سلسلہ نسب حضرت ابراہیم علیہ السلام تک جا پہنچتا ہے۔ نزار بن معد بن عدنان پر جا کر آپ کا سلسلہ نسب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ نسب سے جاملتا ہے۔[2]

آپ کے والد کا تعلق قبیلہ بنوشیبان سے تھا اسی طرح آپ کی والدہ کا تعلق بھی قبیلہ بنوشیبان سے تھا۔ آپ کی والدہ کا نام صفیہ بنت میمونہ بنت عبدالملک تھا۔ محمد بن حنبل ایک دفعہ ان کے علاقہ مرو میں قیام پذیر ہوئے اور یہیں صفیہ سے شادی کر لی۔ امام احمد کے نانا عبدالملک بنوشیبان کے سرکردہ لوگوں میں شمار ہوتے تھے۔ عرب کے قبائل ان کے پاس اکثر آتے رہتے تھے اور وہ ان کی کھلے دل سے میزبانی کرتے تھے۔[3]

حنبل امام احمد کے دادا کا نام تھا۔ آپ اپنے دادا کی نسبت سے مشہور ہوئے کیونکہ آپ کو احمد ابن حنبل کہا جاتا

۱۔ ابن الجوزی، مناقب الامام احمد، ص۱٤۳

۲۔ ایضاً، ص۱٦

۳۔ ایضاً، ص۲۱

ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ آپ کے دادا آپ کے والد کی نسبت زیادہ مشہور تھے کیونکہ وہ خراسان کے مضافات میں سرخس کے علاقے میں امویوں کی جانب سے حاکم تھے علاوہ ازیں وہ خلافت عباسیہ کے داعی بھی تھے اور اس وجہ سے ان کو کئی مصائب میں مبتلا ہونا پڑا۔[1]

ولادت

امام احمد بن حنبل کی والدہ کا تعلق مرو سے تھا اور آپ کے والد بھی یہیں قیام پذیر تھے۔ ۱۶۴ھ میں کسی وجہ سے آپ کے والد مرو سے ترک وطن کر کے بغداد میں قیام پذیر ہوئے۔ اس وقت امام احمدؒ شکم مادر میں تھے۔ ربیع الاول ۱۶۴ھ میں آپ کی بغداد میں پیدائش ہوئی۔ آپ کے والد جو کہ فوج میں ملازم تھے آپ کی پیدائش کے دو سال بعد تیس سال کی عمر میں فوت ہو گئے اس لیے امام احمدؒ فرمایا کرتے تھے کہ نہ میں نے اپنے والد کو دیکھا اور نہ ہی دادا کو دیکھا اور میری تربیت میری والدہ نے کی۔[2]

تعلیم و تربیت

امام احمدؒ چونکہ بچپن میں یتیم ہو گئے تھے اس لیے آپ نے اپنی ابتدائی زندگی بڑی عسرت اور فقر سے گزاری۔ آپ کے والد صرف ایک چھوٹا سا مکان اور تھوڑی سی زمین چھوڑ کر فوت ہوئے تھے جس سے بہت معمولی سی پیداوار حاصل ہوتی تھی۔ زندگی میں کئی ایسے سخت مراحل آئے جس کی وجہ سے آپ نے معمولی کاموں میں بھی اپنے آپ کو لگایا۔ ابن رجب حنبلیؒ کہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل بعض اوقات کھیتی کٹنے کے بعد جو بچی کھچی فصل پڑی ہوتی اس کو اجازت لے کر کام میں لایا کرتے، کبھی اجرت پر لکھنے کا کام کرتے، کبھی کپڑے بن کر ان کو بیچتے اور کبھی بوجھ اٹھانے کا کام بھی کرتے۔[3]

اس ساری عسرت اور تنگی کے باوجود امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی توجہ تعلیم کی طرف بھی مبذول رکھی۔ دستور کے مطابق پہلے آپ نے قرآن کریم حفظ کیا اس کے بعد لغت اور تحریر و کتابت کی طرف توجہ دی اور چودہ سال کی عمر میں یہ امور مکمل کر لیے۔[4]

امام احمد بن حنبل نے مکتب کی تعلیم کے بعد سولہ سال کی عمر میں حدیث کی تعلیم شروع کی اور اس کی ابتداء قاضی ابو یوسفؒ کی مجلس درس سے کی۔ خود لکھتے ہیں:

"اول من کتبت عنه الحدیث ابو یوسف."[5]

سب سے پہلے میں نے ابو یوسفؒ سے حدیث لکھی۔

سات برس تک آپ بغداد میں رہ کر وہاں کے محدثین سے اکتساب علم کرتے رہے اور ۱۸۶ھ تک آپ نے کوئی بیرونی سفر اختیار نہیں کیا۔ حدیث کے ساتھ ساتھ آپ نے صحابہ کے فتاویٰ جات کو محفوظ رکھنے کا بھی اہتمام کیا۔ بغداد کے شیوخ و محدثین سے علم حاصل کرنے کے بعد کوفہ، بصرہ، مکہ، مدینہ، یمن، شام، جزیرہ عبادان وغیرہ کا سفر کر کے وہاں کے

۱۔ أحمد الشرباصی، الأئمة الاربعة، ص ۱۵۹

۲۔ مناقب الامام احمد، ص ۱۴، ۱۵

۳۔ الائمة الأربعة، ص ۱۶۰

۴۔ مناقب الامام احمد، ص ۲۳

۵۔ مناقب الامام احمد، ص ۲۶

شیوخ سے روایت کی۔

آپ کے تعلیمی رحلات و اسفار کے بارے میں آپ کے صاحبزادے اور تلامذہ نے آپ کے بیانات نقل کیے ہیں، جن کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے۔

آپ فرماتے ہیں کہ میں نے ۱۷۹ھ میں علی بن ہاشم بن برید سے حدیث کا سماع کیا۔ یہ میری حدیث کی تعلیم کا پہلا سال تھا اور اسی سال ہشیم بن بشیر سے پہلے سماع کیا، اسی سال عبداللہ بن مبارک آخری بار بغداد آئے تھے، مگر میری ان سے ملاقات نہ ہوسکی۔ ہشیم کی مجلس درس میں ۱۸۳ھ تک رہا، اسی سال ان کا انتقال ہوا، ہم نے ان سے کتاب الحج لکھی، جو ایک ہزار احادیث پر مشتمل تھی، ہشیم کے انتقال سے پہلے میں نے عبدالمؤمن بن عبداللہ سے حدیث کا سماع کیا، ۱۸۲ھ میں رے کے عالم ابومجاہد علی بن مجاہد کابلیؒ سے حدیث کی روایت کی، اسی سال ملک رے کا سفر کیا۔ ۱۸۶ھ میں بصرہ کا سفر کیا اور ۱۸۷ھ میں مکہ مکرمہ سفیان بن عیینہ کی خدمت میں حاضر ہونے کے لیے گیا اسی سال میں نے حج کیا، ابراہیم بن سعد سے بھی حدیث لکھی ور ان کے پیچھے کئی باز نماز پڑھی۔ ۱۸۶ھ کے آخری عشرہ میں عبادان گیا، اسی سال معتمر بن سلیمان کے یہاں گیا۔ ۱۹۸ھ میں ہم لوگ یمن میں عبدالرزاق کے یہاں تھے۔ ۱۹۴ھ میں بصرہ میں سلیمان بن حرب اور ابوالنعمان عارم اور ابوعمر حوضی سے حدیث کا سماع کیا۔ اگر میرے پاس پچاس درہم ہوتے تو میں جریر بن عبدالحمید کے یہاں رے جاتا، میرے بعض ساتھی گئے مگر میں نہیں جا سکا، کوفہ گیا تو ایسے مکان میں ٹھہرا جس میں اینٹ کا تکیہ تھا، وہاں مجھے بخار ہوگیا تو والدہ کے پاس چلا آیا، میں والدہ کی اجازت کے بغیر کوفہ گیا تھا، پانچ بار بصرہ گیا۔ پہلی بار رجب ۱۸۶ھ میں جا کر معتمر بن سلیمان سے سماع کیا، دوسری بار ۱۹۰ھ میں اور تیسری بار ۱۹۴ھ میں گیا اس وقت غندر کا انتقال ہو چکا تھا تو یحییٰ بن سعید کے ہاں چھ ماہ قیام کیا۔ ان کے یہاں سے واسط میں یزید بن ہارون کی خدمت میں پہنچا۔[1]

امام احمد بن حنبلؒ کو علم حاصل کرنے کا اتنا شغف اور اہتمام تھا کہ ایک مرتبہ بڑی عمر میں آپ ہاتھ میں دوات لیے کسی محدث کی درسگاہ میں تشریف لے جا رہے تھے تو ایک شخص نے دیکھ کر کہا: اے ابوعبداللہ! آپ علم کے اس بلند مقام پر پہنچ چکے ہیں اور مسلمانوں کے امام ہیں، پھر بھی پڑھنے جا رہے ہیں تو آپ نے فرمایا "**مع المحبرة الى المقبرة**"[2] کہ دوات سمیت قبر تک جاؤں گا اور فرماتے تھے کہ میں قبر میں داخل ہونے تک علم حاصل کروں گا۔

علم کے راستے میں آپ کو طرح طرح کی مشکلات پیش آئیں مگر آپ نے ان کو خندہ پیشانی سے برداشت کیا۔ کبھی مالی مشکلات نے ستایا تو کبھی دیگر ذرائع کی فکر رہی۔ کئی مواقع ایسے آئے کہ آپ تنگ دستی کی وجہ سے تحصیل علم سے محروم رہے اور دور دراز سے حصول علم کا شوق پورا نہ کر سکے مگر پھر بھی آپ نے کبھی ہمت نہیں ہاری اور مردانہ وار حصول علم کے لیے مشقتوں کو جھیلتے رہے۔

۱۔ سیرت ائمہ اربعہ، ص ۱۹۱، ۱۹۲؛ مناقب الامام احمد، ص ۲۹

۲۔ مناقب الامام احمد، ص ۳۷

امام شافعیؒ سے ملاقات

وہ نمایاں ہستیاں جن سے امام احمد بن حنبلؒ نے اپنے تعلیمی سفر میں ملاقات کی ان میں سب سے نمایاں نام امام شافعیؒ کا ہے۔ امام احمدؒ نے امام شافعیؒ سے بہت علمی استفادہ کیا اور امام شافعیؒ بھی آپ کی عزت وقدر کیا کرتے تھے۔

۱۸۷ھ میں جب امام احمدؒ حجاز گئے تو اس وقت آپ کی پہلی دفعہ امام شافعیؒ سے ملاقات ہوئی۔ اس ملاقات میں آپ نے امام شافعیؒ سے فقہ، اصول فقہ اور ناسخ ومنسوخ کی تعلیم حاصل کی اور ابن عیینہ سے حدیث کی تعلیم حاصل کی۔

جب ۱۹۵ھ میں امام شافعیؒ بغداد تشریف لائے تو اس وقت بھی امام احمدؒ نے ان سے ملاقات کی۔ صحت حدیث کی معرفت میں امام شافعیؒ، امام احمدؒ پر اعتماد کیا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اگر تمھارے پاس کوئی صحیح حدیث حجاز، شام، عراق کہیں کی بھی ہو مجھے اس سے مطلع کرو تا کہ میں اس پر عمل کروں۔ میں حجازی فقہاء کی طرح نہیں ہوں جو اپنے شہر کے علاوہ دیگر بلاد اسلامیہ میں پھیلی ہوئی احادیث کو غیر مصدق سمجھتے ہیں اور ان کو "لا نصدق ولا نکذب" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مجھے تو جس شہر کی حدیث مل جائے، میں اس پر عمل کرتا ہوں۔

امام احمدؒ بھی امام شافعیؒ کا بڑا احترام کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ ایک حدیث میں جو آپؐ نے فرمایا ہے کہ "اللہ ہر سو سال بعد اس امت کے لیے ایک ایسے شخص کو بھیجتے ہیں جو ان کے دین کے معاملے کی درستگی کرتا ہے۔"[۱] کہ پچھلی صدی میں اس کام کے لیے اللہ نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کو مبعوث کیا اور میں سمجھتا ہوں کہ اس صدی میں اس کام کے لیے اللہ نے امام شافعیؒ کو مبعوث کیا ہے۔[۲]

مسند حدیث وافتاء

علم میں رسوخ حاصل کیے بغیر امام احمدؒ فتوٰی دینے کو معیوب سمجھتے تھے۔ چنانچہ چالیس سال تک علم کی تحصیل وتکمیل میں خرچ کرنے کے بعد آپ نے باقاعدہ مجلس درس قائم کی۔ امام احمد بن حنبلؒ نے بغداد کی جامع مسجد سے اپنے درس کی ابتداء کی۔ آپ کے درس دو قسم کے ہوتے تھے۔ ایک عام درس تھا جو کہ عصر کے بعد مسجد میں قائم ہوتا تھا اور دوسرا خاص درس جو وہ اپنے گھر میں منعقد کرتے تھے۔ آپ کے عام درس میں مجمع کی تعداد بعض اوقات پانچ ہزار تک ہو جاتی تھی جن میں سے پانچ سو شاگرد آپ کے درس کو لکھتے تھے۔ آپ کے درس میں شامل ہو کر کچھ لوگ علم حاصل کرتے تھے، کچھ لوگ نصیحت حاصل کرتے تھے، کچھ لوگ آپ کے اخلاق وآداب سے مزین ہوتے تھے اور کچھ لوگ محض برکت کے طالب ہوتے تھے۔ آپ کی مجلس وقار اور سنجیدگی کا نمونہ ہوتی تھی۔ مزاح نہ خود کرتے تھے اور نہ دوسروں سے پسند کرتے تھے۔ اگر کوئی مزاح کا عادی بھی ہوتا تو وہ آپ کے سامنے مزاح نہ کر سکتا تھا۔[۳]

امام احمد بن حنبلؒ کے علمی حلقہ کی جب شہرت پھیلی تو لوگ دور دراز سے علم حدیث کی طلب کے لیے آپ کے پاس آنے لگے اور آپ کی شاگردی اختیار کی چنانچہ لوگوں کی ایک بڑی تعداد نے آپ سے حدیث کی روایت کی جن میں

۱۔ السنن لأبي داؤد، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، رقم الحديث ۴۲۹۱

۲۔ ابن حنبل لأبي زهرة، ص ۲۶

۳۔ الائمة الاربعة، ص ۱۶۵

بڑے بڑے مشائخ مثلاً عبدالرزاق بن ہمام الصنعانی، اسماعیل بن علیہ، وکیع بن الجراح، عبدالرحمٰن بن مہدی، امام الشافعی، معروف کرخی، علی بن مدینی، سلیمان بن الاشعث، ابو داؤد السجستانی، عثمان موصلی، البخاری، الترمذی، اسحاق بن راھویہ اور ابو بکر الطبرانی وغیرہ رحمہم اللہ علیہم حضرات شامل ہیں۔ ابن جوزیؒ نے آپ سے استفادہ حدیث کرنے والوں کی ایک طویل فہرست دی ہے جس میں مذکورہ بالا نام بھی شامل ہیں۔[1]

فتنہ خلق قرآن

ویسے تو اس عالم رنگ و بو میں ہر وقت کوئی نہ کوئی انقلاب برپا ہوتا رہتا ہے۔ انسانی خیالات آج کچھ ہیں اور کل کچھ اور یہی حال مذہب اور اعتقاد کا ہے کہ مذہب و اعتقاد تو اپنی جگہ ٹھیک ہیں لیکن کج فہم انسان اور نادان افراد نے انھیں ہر دور میں بری طرح خراب کیا۔ اسی طرح امام احمد بن حنبلؒ کے زمانہ کا سب سے بڑا فتنہ اعتزال کا تھا جو یونان کے علوم و فنون کا لازمی نتیجہ تھا۔ دوسرے باطل عقائد کی طرح معتزلہ کا ایک باطل عقیدہ یہ تھا کہ وہ کلام اللہ کو مخلوق اور حادث مانتے تھے حالانکہ اہل حق کا ہمیشہ سے یہ مذہب رہا ہے کہ اللہ کا کلام اللہ کی صفت ہے اور اللہ اپنی صفات سمیت قدیم ہے۔

عباسی خلیفہ مامون کے زمانہ میں معتزلہ نے اپنے آپ کو دربار سے وابستہ کر لیا اور خلیفہ مامون کو بھی اپنے عقائد میں رنگ لیا۔ مامون کی زندگی کے آخری ایام میں معتزلی علماء کی ایک جماعت نے اسے قرآن کے مخلوق ہونے کے مسئلہ کی تلقین کی اور علماءِ امت کو اس کی طرف بلانے کی ترغیب دی۔ مامون نے اس موقع پر علمائے بغداد کے نام ایک طویل خط لکھا اور اس میں اس کے شواہد خود قرآن سے پیش کیے کہ قرآن مخلوق و حادث ہے۔ انکار کی صورت میں سختیاں شروع کر دیں، آمدنی و ذرائع معاش بند کرا دیے، ضرب و قتل کی دھمکیاں دیں، بہت سے علماء نے جبراً یہ بات مان لی اور خلق قرآن کے قائل ہو گئے لیکن جن ستودہ صفات ہستیوں کے لیے آزمائش مقدر تھی وہ ان سختیوں کے باوجود بھی ثابت قدم رہے۔ ان میں سر فہرست امام احمد بن حنبلؒ اور محمد بن نوح نیشاپوریؒ کی ذات تھی۔ مامون نے امام احمد بن حنبل اور محمد بن نوح رحمہما اللہ کو قید کرنے اور مار پیٹ کرنے کا حکم دیا مگر اس کی ابھی نوبت نہیں آئی تھی کہ مامون کا اچانک انتقال ہو گیا۔ لیکن مامون نے مرنے سے پہلے آئندہ بننے والے خلیفہ المعتصم کو وصیت کر دی کہ وہ لوگوں کو خلق قرآن کے مسئلہ پر مائل کرے۔ چنانچہ معتصم نے اس وصیت کو پورا کرنا شروع کر دیا۔ اس نے امام احمدؒ کو کوڑے لگوائے یہاں تک کہ آپ بے ہوش ہو گئے اور ان کی انتہائی ناقدری کی گئی اور تقریباً ۲۸ یا ۳۰ ماہ تک آپ کو قید میں رکھا گیا۔ آپ کے پاؤں میں بیڑیاں ڈال دی گئیں اور آپ اسی حال میں نماز پڑھتے اور سوتے تھے۔

روزانہ معتصم ان سے مناظرہ کے لیے کسی معتزلی عالم کو بھیجتا مگر آپ کا ایک ہی جواب تھا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور آپ اپنے موقف پر ڈٹے رہے۔ خلیفہ کی طرف سے سختیاں بڑھتی رہیں مگر آپ اپنے مؤقف سے ہٹے نہیں۔ آخر کار معتصم نے آپ کو قید سے رہا کر دیا۔ زخموں سے شفا پانے کے بعد آپ نے مسجد میں درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا۔

۱۔ مناقب الامام احمد، ص ۱۰۷، ۱۸۱

معتصم کے مرنے کے بعد اس کا بیٹا واثق جو متعصب معتزلی تھا اس نے آپ کو درس و تدریس سے بھی روک دیا لہٰذا اس کی خلافت کے پانچ سال آپ درس و تدریس نہ کر سکے۔ واثق کے مرنے کے بعد متوکل خلیفہ بنا وہ اہل سنت کے عقائد پر تھا۔ اللہ نے اس کے ہاتھوں فتنہ خلق قرآن کا خاتمہ کروایا اور اہل سنت اور خصوصاً امام احمد بن حنبلؒ کے عزت و اکرام میں اضافہ کروایا۔[1]

اس ابتلاء نے آپ کو امام المحدثین، الناصر للدین، الصابر فی المحنۃ، الناصر للسنۃ، شیخ العصابۃ اور مقتدی الطائفۃ بنا دیا۔ آپ کے دور کے ائمہ علم و دین نے آپ کو زمانے کی عظیم ترین شخصیت قرار دیا۔ علی بن المدینی نے آپ کی تعریف میں ایک انتہائی خوبصورت جملہ ارشاد فرمایا:

" اید الله هذا الدین برجلین لا ثالث لهما: ابو بکر الصدیق یوم الردة و احمد بن حنبل یوم المحنة."[2]

مسند احمد

امام احمد بن حنبلؒ اصولی طور پر کتاب لکھنے کے خلاف تھے اور اپنی آراء و مسائل اور فتاویٰ لکھنے سے منع کرتے تھے۔ وہ صرف قرآن و سنت سے تمسک کرنے کے قائل تھے اس لیے قرآن و سنت کے علاوہ کسی اور چیز میں لگنے سے اپنے طلبہ کو روکتے تھے۔ امام احمد کی اپنی تصانیف احادیث اور آثار پر مشتمل ہیں۔ ان کے فقہی اقوال اور آراء کو ان کے شاگردوں نے زبانی محفوظ کیا اور پھر ان کو آگے نقل کیا۔

امام احمدؒ کی تصانیف میں سب سے اہم "مسند احمد" ہے۔ یہ حدیث کی ایسی کتاب ہے کہ علمائے قدیم و جدید سب نے اس بات کی گواہی دی ہے کہ یہ کتاب ان تمام احادیث پر مشتمل ہے جن کا تعلق زندگی کے کسی بھی شعبہ سے ہے اور یہ جامع ترین کتاب ہے۔ امام احمدؒ نے اس کتاب کو مسند کی طرز پر لکھا ہے یعنی پہلے ایک صحابیؓ کی تمام مرویات کو ذکر کیا پھر دوسرے صحابیؓ کی تمام مرویات کو ذکر کیا۔ اسی طرح ہر ہر صحابیؓ کی تمام احادیث کو یکجا جمع کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں احادیث کی ترتیب موضوعات کے اعتبار سے نہیں ہے اس لیے ہو سکتا ہے کہ نماز کی حدیث کے متصل بعد حدود سے متعلقہ کوئی حدیث موجود ہو احادیث کو جمع کرنے کا یہ طریقہ کار ہمارے اس زمانہ کے موافق نہیں ہے اس لیے کہ ہمتیں اور حافظے کمزور ہو چکے ہیں۔ آپ کے زمانے میں چونکہ احادیث کو لاکھوں کی تعداد میں زبانی یاد رکھا جاتا تھا اس لیے ان لوگوں کے لیے اس ترتیب میں بھی کوئی مشکل نہیں تھی۔ اسی ضرورت کی بناء پر عصر حاضر میں مسند احمد کو موضوعی ترتیب کے لحاظ سے بھی طبع کیا گیا۔[3]

مسند احمد مکررات سمیت چالیس ہزار احادیث پر مشتمل ہے اور مکررات کو نکال کر تیس ہزار احادیث پر مشتمل ہے۔ اگرچہ یہ احادیث کا ایک ضخیم انسائیکلوپیڈیا ہے مگر باوجود اس کے یہ تمام احادیث پر مشتمل نہیں ہے۔ حافظ ابن کثیرؒ اس طرف

۱۔ ملخص از الائمہ الاربعہ، ص ۱۷۳-۱۷۵

۲۔ مناقب الامام احمد، ص ۱۴۸

۳۔ محمد ابو زهو، الحدیث والمحدثون، ص ۳۷۰

اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"لا یوازی مسند احمد کتاب مسند فی کثرته وحسن سیاقاته وقد فاته احادیث کثیرة جدا بل قیل انه لم یقع له جماعة من الصحابة الذین فی الصحیحین قریبا من مائتین."[1]

مسند احمد میں تین سو سے زائد ثلاثیات ہیں یعنی وہ احادیث جن میں امام احمدؒ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان صرف تین واسطے ہیں۔ مسند احمد کا انتخاب امام احمدؒ نے ساڑھے سات لاکھ احادیث میں سے کیا خود فرماتے ہیں:

"میں نے اس کتاب کی احادیث کو ساڑھے سات لاکھ سے زائد احادیث میں سے منتخب کر کے جمع کیا ہے۔ مسلمان اگر آپ کی کسی حدیث میں اختلاف کریں تو اس کتاب کی طرف رجوع کرو اگر اس میں مل جائے تو ٹھیک ہے ورنہ وہ حدیث حجت نہیں ہوگی۔[2]

بعض علماء نے کہا ہے کہ مسند میں تمام احادیث صحیح ہیں لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ اس میں بعض ضعیف احادیث بھی موجود ہیں لیکن باوجود اس کے یہ عظیم اور جلیل القدر کتاب ہے۔[3]

مسند احمد کا جو متداول نسخہ ہے یہ ان کے بیٹے عبداللہ بن احمد سے مروی ہے جو کہ حدیث سے محبت وعنایت میں اپنے والد کے وارث تھے اور علماء کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ سب سے زیادہ اپنے والد سے حدیث کی روایت انھوں نے کی ہے۔[4]

فقہی امتیازات

۱۔ امام احمد بن حنبلؒ عام طور پر اجتہاد بالرائے سے احتراز کرتے اور صرف قرآن وسنت سے استدلال کرتے تھے۔ فقہ ورائے کی بجائے آپ پر حدیث کا غلبہ تھا۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے آپ کو زمرۂ مجتہدین میں شمار ہی نہیں کیا بلکہ آپ کو محدثین میں شمار کیا ہے مثلاً ابن ندیمؒ نے فقہاءِ حدیث کے باب میں آپ کو امام بخاریؒ، امام مسلم اور دیگر محدثین کے ساتھ رکھا ہے۔ اور ابن عبدالبر نے اپنی کتاب "الانتقاء فی فضائل الائمۃ الثلاثۃ الفقہاء" میں طبریؒ نے اپنی کتاب "اختلاف الفقہاء" میں اور ابن قتیبہ نے اپنی کتاب "المعارف" میں امام احمد بن حنبلؒ اور ان کے مذہب کا کوئی تذکرہ نہیں کیا ہے۔ اسی طرح طحاوی، دبوسی، نسفی، اصیلی مالکی اور غزالی رحمہم اللہ علیہم نے بھی انکا شمار فقہاء میں نہیں کیا۔ مگر یہ قول قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ حنبلی مذہب اہل سنت کے بنیادی مذاہب فقہ میں شمار ہوتا ہے۔ جس کا اپنا ایک مستقل اسلوب ہے اور علم اصول اور علم فروع میں اس کے اپنے خاص اصول ہیں۔[5]

۲۔ حافظ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین میں امام احمد بن حنبلؒ کے درج ذیل اصول اجتہاد بیان کیے ہیں۔

(۱) قرآن وحدیث

(۲) صحابہؓ کے متفق علیہ فتاویٰ

۱۔ تدریب الراوی، ص ۱۸۹ — ۲۔ مناقب الامام احمد، ۲۶۲

۳۔ الائمۃ الاربعۃ، ص ۱۸۶ — ٤۔ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۳۸٤

۵۔ أبو زهرة، ابن حنبل، ۲۰٦

(۳) اگر صحابہؓ کے فتاویٰ میں اختلاف ہو تو اس کو ترجیح دیتے ہیں جو قرآن و سنت کے قریب تر ہو اور اگر اس کا پتہ نہ چل سکے تو تمام اقوال کو ذکر کر دیتے ہیں اور کسی ایک قول کو ترجیح نہیں دیتے۔

(۴) اگر درج بالا اصولوں میں کوئی بات نہ ملے تو ضعیف حدیث اور مرسل حدیث کو لیتے ہیں اور اس کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔

(۵) بوقت ضرورت قیاس پر عمل کرتے ہیں۔[۱]

علامہ ابن قیمؒ کی اس عبارت کے ظاہر سے امام احمد بن حنبلؒ کے درج ذیل چار اصولوں کا علم ہوتا ہے۔

۱۔ کتاب اللہ ۲۔ سنت ۳۔ اقوال صحابہؓ ۴۔ قیاس

علامہ ابن قیمؒ نے اجماع کو امام احمدؒ کے اصول اجتہاد میں شمار نہیں کیا حالانکہ اجماع بھی جمہور فقہاء کے متفق علیھا مصادر میں شامل ہے۔

اجماع کے بارے میں امام احمد بن حنبلؒ کے نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد میاں صدیق لکھتے ہیں:

> ''اجماع کے بارے میں امام احمد بن حنبلؒ کے استاد امام شافعیؒ کا جو موقف ہے اور انھوں نے جو روش اختیار کی، کم و بیش اسی راستے پر امام احمد بن حنبلؒ بھی گامزن نظر آتے ہیں۔ ان کے طریق کار اور نقطہ نظر کو اگر مختصر ترین الفاظ میں بیان کیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع حجت ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا دعویٰ کرے کہ وہ اس کے بل بوتے پر نصوص صریحہ کو چھوڑ دے گا تو اس کا یہ دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا یہ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ جن مسائل کا کوئی اختلافی پہلو سامنے نہ ہو،ان کے بارے میں (اجماع کا دعویٰ کرنے کے بجائے) یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اس مسلک کے خلاف کوئی بات ہمارے علم میں نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی صاحب علم کے سامنے ایسے مسائل سے سابقہ پڑے جو قرونِ اولیٰ سے لے کر اس کے زمانے تک مسلمہ چلے آ رہے ہیں اور کوئی اختلافی قول منقول نہیں لیکن اس کے مخالف کوئی حدیث بھی نہیں تو ایسی حالت میں وہی قابل قبول ہے۔ اس سب کے خلاف کوئی انوکھا فتویٰ نہیں دینا چاہیے مگر اس کے مخالف کوئی حدیث مل جانے کی صورت میں اس کو فوراً ترک کر دینا ضروری ہے۔''[۲]

ابو زہرہ نے استصحاب،مصالح مرسلہ اور سد ذرائع کو بھی امام احمد بن حنبلؒ کے اصولوں میں شمار کیا ہے کیونکہ انھوں نے ان سب کو آثار صحابہؓ کی طرف راجع کیا ہے۔[۳]

۳۔ امام احمد بن حنبلؒ فقہ کی تدوین کو ناپسند کرتے تھے تاکہ لوگ فقہ میں مشغول ہو کر حدیث سے غافل نہ ہو جائیں بلکہ اپنے شاگردوں کو صراحتاً اس سے روکتے تھے کیونکہ ان کی نظر میں ان کے فتاویٰ محض آراء ہیں جو کہ فہم اور

۱۔ اعلام الموقعین،۲/۰۵-۵۹

۲۔ علم اصول فقہ، ایک تعارف،۳/۳۲۶،۳۲۷

۳۔ ابن حنبل،ص ۳۸۳

اجتہاد کی تبدیلی سے بدل سکتی ہیں اس لیے امام احمد بن حنبل کا جب انتقال ہوا تو ان کی فقہ مدون نہ تھی جبکہ بقیہ ائمہ کی فقہی تدوین کا ایک بڑا حصہ ان کی زندگی میں مدون ہو چکا تھا۔ لہٰذا آپ کی فقہ کی تدوین آپ کی وفات کے بعد شاگردوں نے کی بلکہ کہا جاتا ہے کہ آپ کے شاگردوں کے شاگردوں یعنی طبقہ ثانیہ نے آپ کی فقہی آراء کو کتابوں میں مدون کیا خصوصاً ابو بکر احمد بن محمد الخلال نے جنھوں نے بیس جلدوں پر مشتمل فقہ حنبلی کے بارے میں کتاب لکھی حالانکہ انھوں نے آپ کو دیکھا بھی نہیں تھا۔[1]

۴۔ سنت سے استنباط مسائل میں فقہاء کے اسالیب کا اگر جائزہ لیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سنت پر عمل کرنے میں امام احمد بن حنبلؒ کے ہاں سب سے زیادہ وسعت ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر چہ حدیث مرسل حجت ہے لیکن وہ خبر واحد کے قبول کرنے میں بڑی سخت شرائط عائد کرتے ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھی حدیثِ مرسل حجت ہے مگر ان کے ہاں بھی خبر واحد پر عمل کرنے کا دائرہ تنگ ہے کیونکہ وہ عمل اہل مدینہ اور قیاس کے خلاف خبر واحد کو قبول نہیں کرتے۔ امام شافعیؒ اگر چہ خبر واحد کی قبولیت میں صحت حدیث کے علاوہ مزید شرائط نہیں لگاتے لیکن ان کے نزدیک حدیثِ مرسل حجت نہیں ہے اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک حدیث مرسل بھی حجت ہے اور وہ خبر واحد کے قبول کرنے میں بھی کوئی زائد شرائط نہیں لگاتے بلکہ ان کے ہاں تو حدیثِ ضعیف پر عمل کرنے بھی توسع پایا جاتا ہے۔

۵۔ امام احمد بن حنبلؒ چونکہ زہد، پرہیزگاری اور احتیاط میں بہت متصلب تھے۔ اسی وجہ سے فقہ حنبلی میں پاکی اور نجاست کے مسائل میں بڑا تشدد برتا گیا ہے مثلاً فقہ حنبلی میں کتا کا جھوٹا برتن آٹھ مرتبہ دھونا ضروری ہے اور نیند سے اٹھتے وقت ہاتھ دھونا واجب ہے جبکہ باقی مذاہب میں یہ سنت ہے وغیرذلک اس لیے فقہ حنبلی عام طور پر سختی میں مشہور ہے بلکہ محاورہ میں تو بعض اوقات اس شخص کو جو امور میں سختی برتے کہا جاتا ہے کہ یہ تو حنبلی ہے لیکن یہ تشدد اور سختی تمام فقہ حنبلی پر غالب نہیں ہے بلکہ معاملات کے باب میں فقہ حنبلی میں دوسرے مذاہب کی نسبت زیادہ وسعت ہے کیونکہ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک معاملات کے باب میں جس چیز کی حلت و حرمت کا پتہ نصوص سے نہ چل سکے وہ اپنی اباحت اصلیہ پر باقی رہتی ہے۔[2]

۶۔ امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب کی ایک امتیازی خصوصیت کثرت روایات ہے کیونکہ ایک ہی مسئلہ کے بارے میں آپ سے منسوب کئی اقوال نقل کیے گئے جو کہ بعض اوقات ایک دوسرے کے بالکل برعکس ہوتے ہیں۔ یہ بات امام احمد بن حنبلؒ کی اس حرص شدید کو بتاتی ہے جو حق کی تلاش اور ماثور اقوال کی پیروی میں آپ کو حاصل تھی۔ چنانچہ آپ جب ایک جانب حق کو دیکھتے تو اس کے مطابق فتویٰ دے دیتے اور جب دوسری جانب دیکھتے تو اس کے مطابق فتو دے دیتے۔ آپ کا مذہب چونکہ آپ کی زندگی میں مدون نہیں ہوا تھا اس لیے کسی شاگرد نے پہلا

۱۔ المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی، شلبی، ص ۱٦۱

۲۔ الائمة الاربعة، ص ۱٦۷

قول ذکر کر دیا اور کسی نے دوسرا ذکر کر دیا اس لیے تعدد اقوال پیدا ہوئے۔ علاوہ ازیں تعدد روایات کی ایک اور وجہ آپ کے اصول استنباط میں سے یہ اصل ہے کہ جب کسی مسئلہ میں صحابہؓ کی آراء مختلف ہوں اور ان میں سے کسی کی رائے کا قرآن وسنت کے زیادہ قریب ہونا نہ معلوم ہو سکے تو اس صورت میں آپ کسی ایک رائے کو ترجیح نہیں دیتے بلکہ ترجیح دیے بغیر سب کو ذکر کر دیتے ہیں۔[1]

۷۔ امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک زمانی ترتیب کے اعتبار سے بھی چوتھے نمبر پر ہے اور مقبولیت کے اعتبار سے بھی چوتھے نمبر پر ہے۔ ایک ہزار برس کے طویل عرصہ میں یہ مسلک کبھی بھی اپنے سے متقدمین فقہی مسالک پر غالب نہیں آیا اور نہ ہی اس کے ماننے والوں کی تعداد میں غیر معمولی طور پر اضافہ ہوا ہے حالانکہ اس مسلک میں بڑے بڑے علماء پیدا ہوتے رہے ہیں جن کی قوت استنباط و استدلال کا دنیا نے لوہا مانا ہے۔ عصر حاضر میں بھی اس مسلک کے پیروکار عموماً صرف نجد اور حجاز کے علاقہ میں پائے جاتے ہیں۔ مذہب حنبلی کے زیادہ نہ پھیلنے کی کیا وجوہات واسباب ہیں؟ اہل فکر ونظر نے اس کے مختلف جوابات دیے ہیں جو کہ درج ذیل ہیں۔

(۱) علامہ ابن خلدونؒ نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ حنبلی مذہب اجتہاد سے بعد اور دوری رکھتا ہے اور ان کے مسلک کی بنیاد اجتہاد سے زیادہ خبر وروایت کی پیروی اور تتبع پر ہے مگر علامہ ابن خلدون کی اس وجہ کو محمد ابو زہرہ نے رد کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ مذہب قلیل الاجتہاد نہیں ہے۔[2]

(۲) مذہب حنبلی کے مقبول نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ ان کے پیروکار علماء سرکاری مناصب سے دور رہے اور انھیں سرکاری مناصب پر رہ کر اس مذہب کی خدمت اور توسیع کے مواقع نہیں ملے جبکہ بقیہ فقہی مذاہب کے بعض ممتاز اہل علم اعلیٰ سرکاری مناصب پر فائز رہے جنھوں نے اپنے مذہب کی ترویج کے لیے خاطر خواہ کوششیں کیں۔

(۳) عوام کے درمیان مسلک حنبلی کی عدم اشاعت کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ امام احمدؒ کو اپنی زندگی میں اور ان کے متبعین کو ان کی وفات کے بعد جس قسم کے حوادث ومصائب کا سامنا کرنا پڑا تو اس سے ردعمل کے طور پر حنابلہ میں عام طور پر حنبلی مسلک کے لیے شدت پیدا ہوگئی لہٰذا اس سختی اور تعصب نے حنبلی مذہب کو سخت نقصان پہنچایا اور اسے عوامی مقبولیت حاصل نہ ہونے دی۔

(۴) بلاد اسلامیہ میں ایک اور سبب حنبلی مسلک کے پیروؤں کی تعداد کم ہونے کا یہ ہے کہ جب یہ مسلک پختہ و پڑ کے مراحل طے کر رہا تھا تو مختلف مسالک لوگوں کے دلوں میں گھر کر چکے تھے اس لیے اس مذہب کو قبول کرنے میں عام لوگوں نے تامل کیا۔[3]

۱۔ اسباب اختلاف الفقہاء، ص ۲۷۰

۲۔ ابن حنبل، ص ۴۵۳

۳۔ اصول فقہ، ایک تعارف، ص ۳۳۳-۳۳۶

امام جعفر الصادق رحمہ اللہ

عصر حاضر میں متداول فقہی مذاہب میں سے ایک اہم مذہب فقہ جعفری ہے جو کہ شیعہ امامیہ کے عقیدہ کی رو سے چھٹے امام حضرت جعفر صادق کی طرف منسوب ہے۔ مکتب تشیع کی فقہ اپنی وجہ تسمیہ میں امام جعفر صادق کی مرہون منت اور احسان مندی ظاہر کرتی ہے۔ امام جعفر صادقؒ کی شخصیت ایسی تھی کہ جس میں وہ تمام صفات موجود تھیں جو بہت کم ہی کسی انسان میں موجود ہوتی ہیں یعنی شرف ذاتی ونسبی، علم وعبادات، فقہ واجتہاد اور مکارم اخلاق آپ کی ذات میں اتم درجہ پر موجود تھے۔ فقہ جعفری کے پیروکاروں سے کسی کو اختلاف ہو تو ہو مگر آپ کی ذات تمام مسالک کے نزدیک قابل عزت اور قابل احترام ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ آپ کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کرنے کو فخر سے بیان کرتے تھے۔ شیعہ مسلک میں جو امامت کے بارے میں گروہی انتشار پیدا ہوا وہ آپ کے انتقال کرنے کے بعد ہوا اس لیے شیعہ مسلک کے تمام ذیلی گروہ بھی آپ کا تذکرہ انتہائی عقیدت مندانہ الفاظ سے کرتے ہیں۔ آپ کے مناقب اور حالاتِ زندگی پر ہر مکتبہ فکر کے لوگوں نے قلم اٹھایا ہے جن میں سے چند کتب کا نام ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) الامام الصادق، حیاته و عصره– آراؤه و فقهه: محمد ابو زهره

(۲) الامام جعفر الصادق: عبدالحلیم الجندی

(۳) جعفر بن محمد: عبدالعزیز سید الاهل

(۴) الامام الصادق: معلم الانسان: عبدالرسول الدرینی

(۵) الامام الصادق: ملهم الکیمیاء: محمد یحیی الهاشمی

(۶) الامام الصادق والمذاهب الاربعة: اسد حیدر

(۷) امام جعفر صادق، پیشوا و رئیس مذهب: عقیقی بخشائشی

(۸) الامام جعفر الصادق: صالح بن عبدالله

(۹) امام جعفر صادق اور ان کا عهد: ڈاکٹر محسن نقوی

(۱۰) الامام الصادق: علم و عقیده: رمضان لاوند

نام ونسب

آپ کا پورا نام جعفر بن محمد (باقر) بن علی (زین العابدین) بن حسینؓ بن علیؓ بن ابی طالب عبد مناف بن شیبہ (عبدالمطلب) بن ہاشم ہے جیسا کہ سلسلہ نسب سے ظاہر ہے کہ آپ حضرت حسینؓ کے پڑپوتے تھے اور آپؐ کے گھرانے سے آپ کا تعلق نہایت قریبی ہے۔ آپ علوی ہیں، ہاشمی ہیں اور قریشی ہیں، حضرت عبدالمطلب پر جا کر آپ کا سلسلہ نسب حضور اکرمؐ سے جا ملتا ہے۔

والد کی طرف سے آپ کا سلسلہ نسب حضرت علیؓ سے جا ملتا ہے تو والدہ کی طرف سے آپ کا سلسلہ نسب حضرت ابو بکر صدیقؓ سے ملتا ہے آپ کی والدہ کا نام ام فروہ بنت القاسم بن محمد بن ابی بکرؓ تھا اور آپ کی والدہ کی والدہ یعنی آپ کی نانی حضرت اسماء بنت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ تھیں، اسی لیے آپ فرمایا کرتے تھے۔

"ولدني ابو بكر الصديق مرتين."[1]

''یعنی میں دودھیالی اور ننھیالی دونوں طرف سے حضرت ابو بکرؓ کی اولاد میں سے ہوں۔''

آپ کی کنیت ابوعبداللہ تھی اور الصادق آپ کا لقب تھا اس بارے میں ایک رائے یہ ہے کہ راست گوئی اور حق گوئی کی وجہ سے آپ کو ''الصادق'' کہا جاتا تھا۔ ایک رائے یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کی پیدائش کی بشارت دی تھی اور فرمایا تھا کہ وہ کلمۂ حق اور پیکر صداقت ہوں گے۔ بعض کے نزدیک خلیفہ منصور نے آپ کو یہ لقب دیا تھا۔[2]

ولادت ووفات

آپ کی تاریخ پیدائش کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ آپ ۱۷ ربیع الاول ۸۳ھ بروز جمعہ یا بروز پیر طلوع فجر کے وقت مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے اور ایک قول یہ ہے کہ آپ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے۔ اسی طرح بعض حضرات کے نزدیک آپ ۱۵ رجب کو پیدا ہوئے اور ایک قول رمضان کے مہینہ میں پیدا ہونے کا بھی ہے۔ علامہ اسد حیدر نے ۱۷ ربیع الاول ۸۳ھ کے قول کو ترجیح دی ہے اور ابو زہرہ نے ۸۰ ہجری کو ترجیح دی اور اسی سال امام ابو حنیفہؒ کی بھی پیدائش ہوئی تھی۔ آپ کے دادا حضرت علی زین العابدینؒ کی وفات کے وقت آپ کی عمر چودہ سال تھی۔[3]

آپ کی وفات شوال ۱۴۸ھ میں ہوئی اور جنت البقیع میں مدفون ہوئے۔ شیعہ امامیہ کا یہ دعویٰ ہے کہ خلیفہ منصور نے اپنے ایک آدمی کے ذریعے دھوکہ سے آپ کو کھانے میں زہر ملا کر دیا تھا جس کی وجہ سے آپ کی وفات ہوئی۔ لیکن اس قول پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے بلکہ مؤرخین نے تو اس کے برعکس یہ ذکر کیا ہے کہ جب آپ کی وفات کی خبر خلیفہ منصور کو ملی تو وہ اتنا رویا کہ اس کی ڈاڑھی آنسوؤں سے تر ہو گئی۔[4]

تعلیم وتربیت

حضرت امام جعفر صادقؒ کا بچپن تین بڑی علم وفضل سے مالا مال شخصیتوں کے سایہ میں گزرا۔ ایک آپ کے دادا حضرت زین العابدینؒ، دوسرا آپ کے والد حضرت محمد الباقرؒ اور تیسرے آپ کے نانا قاسم بن محمدؒ جو کہ مدینہ کے فقہائے سبعہ میں شمار ہوتے ہیں۔ ان حضرات نے لامحالہ آپ کی تعلیم وتربیت میں اہم کردار ادا کیا۔ علاوہ ازیں آپ کی زندگی مدینہ میں گزری اور مدینہ اس وقت علومِ شریعت کا سرچشمہ تھا جہاں سے لوگ دور دراز سے آکر سیراب ہوتے تھے۔ آپ

۱۔ محمد بن احمد الذهبي، سير اعلام النبلاء،۶/۲۵۵

۲۔ عرفان خالد ڈھلوں، اصول فقہ: ایک تعارف،۳/۳۳۲

۳۔ الامام الصادق،ص۲۷؛الامام الصادق و المذاهب الأربعة،۲/۲۸۳

٤۔ الامام الصادق،ص۶۳؛الامام الصادق و المذاهب الأربعة،۲/۲۸۸

تابعی تھے اور آپ نے بعض صحابہ یعنی حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت سہل بن سعدؓ کو دیکھا تھا۔[1]

آپ نے نہ صرف علم قرآن، ناسخ و منسوخ، علم حدیث اور علم فقہ میں مہارت حاصل کی بلکہ آپ نے تکوینی علوم کو سیکھنے میں بھی بھر پور دلچسپی کا اظہار کیا۔ مشہور کیمیادان جابر بن حیان آپ کا شاگرد تھا۔ تکوینی امور، عقائد اور کیمیا کے بارے میں جابر بن حیان کی کچھ کتب بھی موجود ہیں اور شیعہ امامیہ دعویٰ کے مطابق انھوں نے یہ سب کچھ حضرت امام جعفر صادقؒ سے سیکھا تھا۔[2]

امام ذہبیؒ نے سیر اعلام النبلاء میں امام جعفر صادقؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں ایک طویل واقعہ ذکر کر کے آخر میں امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے۔

"ما رأیت احدا افقه من جعفر بن محمد."[3]

کہ حضرت جعفر صادق بن محمد باقر سے زیادہ فقیہ میں نے کسی کو نہیں پایا۔"

امام جعفر صادقؒ نے حدیث کا علم اپنے باپ، دادا اور نانا کے علاوہ حضرت عبید اللہ بن ابی رافع، عروۃ بن زبیر، عطاء بن ابی رباح، نافع العمری، محمد بن المنکدر، زہری اور مسلم بن ابی مریم رحمہم اللہ علیہم وغیرہ حضرات سے بھی حاصل کیا، مگر آپ نے زیادہ تر حدیث کی روایت اپنے والد حضرت محمد باقرؒ سے کی ہے۔[4]

شیعہ امامیہ کا دعویٰ یہ ہے کہ حضرت امام جعفر صادقؒ سمیت تمام ائمہ کرامؒ کا تمام تر علم الہامی ہوتا ہے اور وہ کسی درجہ میں بھی کسبی نہیں ہوتا کیونکہ شیعہ امامیہ کے نزدیک تمام ائمہ کرامؒ معصوم ہوتے ہیں اور ان کا کلام سراسر درستگی پر مشتمل ہوتا ہے جس میں خطا کا کوئی احتمال نہیں ہوتا اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ ان کا کلام الہامی ہو اور ایسی وصیت پر مبنی ہو جو کہ ان کو اپنے اسلاف سے ملی ہوئی ہو۔ شیعہ کے اس نظریہ کو رد کرتے ہوئے ابوزہرہؒ کہتے ہیں کہ حضرت جعفر صادقؒ کا علم کسبی تھا جس میں تائید الٰہی شامل تھی جیسا کہ ان تمام علماء وفقہاء کا حال ہے جن کے علوم سے امت نے فائدہ اٹھایا، آپ کے علم کو کسبی قرار دینے میں آپ کی کوئی تنقیص لازم نہیں آتی۔[5]

امام جعفر صادق رحمہ اللہ کے تلامذہ

اسلامی ممالک کے قلب یعنی "مدینہ منورہ" میں آپ نے جس ادارے کی بنیاد رکھی تھی وہ ایک عظیم یونیورسٹی تھا۔ حافظ ابو العباس ابن عقدہ کی اس موضوع پر ایک مستقل کتاب ہے۔ ان کے احصاء و شمار کے مطابق راویانِ حدیث اور ارباب فقہ کی تعداد چار ہزار نفوس تک پہنچتی ہے جن کو آپ کی شاگردی کا شرف حاصل ہوا ان میں بعض ایسے نامور ماہر اور ممتاز دانش مند بھی ہیں جن کے نام آج بھی یورپ کی علمی کتابوں کی زبان زد ہیں۔ شیخ مفید، سید علی نیلی اور طبرسی نے بھی آپ کے شاگردوں کی تعداد چار ہزار بتلائی ہے۔[6]

۱۔ سیر اعلام النبلاء، ۲۵۵/۶

۲۔ الامام الصادق لأبی زهرة، ص ۳۰

۳۔ سیر اعلام النبلاء، ۲۵۷/۶

٤۔ سیر اعلام النبلاء، ۲۵۵/٦

۵۔ الامام الصادق لأبی زهرة، ص ۷۱

۶۔ عقیقی بخشائشی، امام جعفر صادق پیشوا اور رئیس مذہب، ص ۲۶

امام جعفر صادقؒ اپنے چار تلامذہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

"ہمارے مکتب اور میرے پدر بزرگوار کی احادیث کو چار افراد زرارہ، ابو بصیر، محمد بن مسلم اور برید عجلی نے زندہ کیا ہے۔ اگر یہ چار افراد نہ ہوتے تو دین کی تعلیمات اور پیغمبر اسلام کے مکتب سے کوئی بھی خاطر خواہ بہرہ مند نہیں ہو سکتا تھا۔ یہ نورانی چہرے دین کے محافظ، حلال وحرام کے بیان اور احکام دین کے سلسلہ میں میرے پدر بزرگوار کے لیے قابل اعتماد تھے یہ لوگ ہمارے مکتب سے آشنا تھے اور قیامت کے دن بھی دوسرے لوگوں سے پہلے یہی لوگ ہم سے ملحق ہوں گے۔"[1]

آپ کے شاگرد مختلف علاقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ عراق، مصر، خراسان، حمص، شام، حضر موت وغیرہ مختلف علاقوں سے علم کے پیاسوں نے آپ کے پاس آ کر اپنے علم کی پیاس بجھائی لیکن آپ کے زیادہ تر شاگردوں کا تعلق کوفہ اور مدینہ سے تھا۔ کوفہ سے اس وجہ سے کہ کوفہ شیعہ کا مرکز تھا اور کوفہ میں تشیع خوب پھیلا اور مدینہ اس وجہ سے کہ یہ آپ کا مسکن و ماویٰ تھا۔[2]

امام ذہبیؒ نے آپ کے چند شاگردوں کے نام تحریر کیے ہیں۔

موسیٰ الکاظم، یحییٰ بن سعید انصاری، یزید بن عبداللہ بن الھاد، ابو حنیفہ، ابان بن تغلب، ابن جریج، معاویہ ابن عمار الدہنی، ابن اسحاق، سفیان، شعبہ، امام مالکؒ، اسماعیل بن جعفر، وہب بن خالد، حاتم بن اسماعیل، سلیمان بن بلال، سفیان بن عیینہ، حسن بن صالح، حسن بن عیاش، زہیر بن محمد، حفص بن غیاث، زید بن حسن الانماطی، سعید بن سفیان اسلمی، عبداللہ بن میمون، عبدالعزیز بن عمران زہری، عبدالعزیز دراوردی، عبدالوہاب ثقفی، عثمان بن فرقد، محمد بن ثابت بنانی، محمد بن میمون زعفرانی، مسلم زنجی، یحییٰ القطان اور ابو عاصم النبیل وغیرھم۔[3]

امام جعفر صادق رحمہ اللہ کی شخصیت اور علم وفضل

امام جعفر صادقؒ سادات اہل بیت میں سے تھے اور خانوادۂ نبوت کے چشم و چراغ تھے۔ زہد، ورع، بزرگی اور علمی فضیلت آپ کا طرۂ امتیاز تھا۔ آپ صاحب منہاج مجتہد مطلق تھے۔ آپ نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم میں بسر کیا۔ آپ عراق بھی گئے لیکن آپ کا وطن مدینہ ہی رہا آپ نے دنیا اور اس کی دلچسپیوں سے کوئی سروکار نہیں رکھا، آپ سیاست سے الگ تھلگ رہے۔

امام زین العابدینؒ نے اپنے والد کی شہادت کے بعد دنیا اور اہل دنیا سے قطع تعلق کر کے خود کو عبادت، تہذیب نفس واخلاق اور زہد کے لیے اکیلا کر لیا تھا۔ آپ کا یہ طرزِ زندگی آپ کے بیٹے امام محمد باقرؒ اور پھر آپ کے پوتے امام جعفر صادقؒ کو منتقل ہوا جو اس پر مضبوطی سے کاربند رہے۔

امام جعفر صادقؒ حصول مقصد، طلب حقیقت اور طلب حلال میں ہمہ تن متوجہ تھے آپ خوش ذوق اور خوش لباس

۱۔ امام جعفر صادق پیشوا اور رئیس مذہب، ص ۱۱۰ ۲۔ الامام الصادق والمذاهب الأربعة، ۲/۴۹

۳۔ سیر اعلام النبلاء، ۶/۲۵۶

تھے اور اس بات کو پسند فرماتے تھے کہ لوگوں کے سامنے بہترین لباس میں نمودار ہوں۔[1]

امام سفیان ثوریؒ بیان کرتے ہیں کہ میں امام جعفر صادقؒ کے پاس حاضر ہوا آپ نے ریشم کی قمیص اور چادر زیب تن کی ہوئی تھی۔ میں انھیں تعجب سے دیکھنے لگا تو آپ نے فرمایا: اے ثوری! کیا بات ہے؟ میں نے کہا: اے فرزند رسول صلی اللہ علیہ وسلم! یہ لباس نہ آپ کا ہے اور نہ آپ کے آباؤ اجداد کا۔ آپ نے فرمایا: وہ ایک زمانہ تھا، وہ اپنی تنگ دستی اور ضرورت کے مطابق عمل کرتے تھے اب اس دور میں ہر چیز عام ہو چکی ہے۔ پھر آپ نے اپنی قمیص ہٹائی تو اس کے نیچے اون کی قمیص تھی جس کا دامن ریشمی قمیص کے دامن سے چھوٹا تھا۔ پھر فرمایا: ہم نے یہ (اون والی قمیص) اللہ کے لیے پہنی ہوئی ہے اور یہ دوسری (ریشم والی قمیص) تمھارے لیے پہنی ہوئی ہے جو اللہ کے لیے ہے اس کو ہم نے پوشیدہ رکھا ہے اور جو تمھارے لیے ہے اس کو ہم نے ظاہر کر دیا ہے۔[2]

امام جعفر صادقؒ صفات پسندیدہ اور اخلاق حمیدہ کا ایک اعلیٰ نمونہ اور مظہر تھے۔ آپ اپنی گفتار میں سچے، حقیقت تک پہنچنے میں درست اور ایک دانش مند بزرگ تھے جو کہتے تھے اس پر خود بھی عمل کرتے تھے،انصاف پسند اسلامی دانشمندوں اور سیرت نگاروں میں ایک بھی ایسا نہیں ہے جس کو آپ کے علم وفضل اور زہد وتقویٰ سے انکار ہو یا اسے کوئی شک وشبہ ہو۔

لوگوں سے مستغنی رہتے تھے آپ کے ایک شاگرد کا بیان ہے کہ میں نے مدینے میں سخت گرمیوں کے دنوں میں ایک روز امام جعفر صادقؒ کو دیکھا کہ آپ اپنی زراعت کی طرف جا رہے ہیں۔ میں نے عرض کیا: آپ پر قربان، آپ کو خدا سے تقرب اور رسول اکرمؐ سے قرابت کا شرف حاصل ہے۔ پھر بھی آپ اس سخت گرمی میں اپنے آپ کو اس قدر زحمت و مشقت میں ڈالے ہوئے ہیں۔ آپ نے فرمایا: روزی حاصل کرنے کے لیے باہر نکلا ہوں تاکہ میں تمھارے جیسے لوگوں سے بے نیاز رہوں۔[3]

آپ کے علم وفضل کا اعتراف بڑی بڑی شخصیات نے کیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول پیچھے گزر چکا ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ امام جعفر صادقؒ سے زیادہ فقیہ میں نے کسی کو نہیں پایا۔ امام مالکؒ آپ کے بارے میں فرماتے ہیں:

> ''جس وقت میں امام جعفر صادقؒ کے پاس جاتا آتا تھا تو میں انھیں صرف تین حالتوں میں پاتا تھا یا تو حضرت نماز پڑھتے ہوتے یا روزے دار ہوتے یا قرآن مجید کی تلاوت میں مصروف ہوتے۔ میں نے علم و دانش اور عبادت وریاضت کے اعتبار سے کسی کو امام جعفر صادقؒ سے بہتر نہیں دیکھا۔''[4]

عمرو بن مقدام کہتے ہیں کہ اگر تم جعفر بن محمد کو دیکھ لو گے تو جان لو گے کہ وہ انبیاء کی نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ میں نے ان کو مقام جمرہ کے پاس کھڑے ہوئے دیکھا اور آپ یہ فرما رہے تھے ''مجھ سے پوچھو، مجھ سے پوچھو''

صالح بن اسود امام جعفر صادق سے نقل کرتے ہیں کہ آپ فرمایا کرتے تھے: مجھ سے پوچھو اس سے پہلے کہ تم مجھے

۱۔ علم اصول فقہ، ایک تعارف،۳/۳۴۶ ۲۔ سیر اعلام النبلاء،۶/۲۶۱،۲۶۲

۳۔ امام جعفر صادق، پیشوا اور رئیس مذہب،ص۱۵،۱۶

۴۔ امام جعفر صادق، پیشوا اور رئیس مذہب،ص۳۱

کھو دو، کیونکہ میرے بعد میری حدیث کی مانند تم کو کوئی حدیث بیان نہیں کرے گا۔[1]

ابو زہرہؒ آپ کے علم و فضل کا اعتراف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"ما اجمع علماء الاسلام علی اختلاف طوائفھم فی امر، کما اجمعوا علی فضل الامام الصادق و علمه، فائمة السنة الذین عاصروہ تلقوا عنه واخذوا."[2]

نوح بن دراج کہتے ہیں کہ میں نے (مشہور محدث اور تابعی) ابن ابی لیلی سے پوچھا: کیا آپ کسی دوسرے کے قول کی وجہ سے اپنے قول یا فیصلہ سے رجوع کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: نہیں سوائے ایک شخص کے۔ میں نے کہا: وہ کون ہے؟ تو فرمایا: وہ جعفر بن محمد الصادق ہیں۔[3]

فقہی امتیازات

۱۔ شیعہ امامیہ اپنے آپ کو امام جعفر صادقؒ کی طرف منسوب کرتے ہیں اور جعفریہ کہلاتے ہیں اور شیعہ امامیہ کے فقہی مجموعہ کو فقہ جعفری کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ لیکن در حقیقت یہ نسبت یا یہ نام اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ فقہ جعفری صرف امام جعفر صادقؒ تک محدود ہے اور وہ دوسرے ائمہ اثنا عشر کے اقوال کو نہیں لیتے بلکہ شیعہ امامیہ کے نزدیک ائمہ اثنا عشر میں سے ہر ایک امام کی پیروی ضروری ہے اور ان کے قول کو اختیار کرنا لابدی ہے مگر چونکہ جو فرصت اور موقع اپنے پوشیدہ علوم کو ظاہر کرنے کا امام جعفر صادقؒ کو ملا وہ بقیہ ائمہ کو نہ مل سکا اس لیے شیعہ امامیہ حضرت امام جعفر صادقؒ کے زمانہ سے اپنے آپ کو ان کی طرف منسوب کرتے چلے آرہے ہیں۔[4]

۲۔ بنیادی طور پر شیعہ امامیہ کے اصول اجتہاد قرآن، سنت، اجماع اور عقل ہیں۔ فقہ جعفری میں بھی قرآن مجید کو بنیادی اور اولین ماخذ فقہ کی حیثیت حاصل ہے کسی مسئلہ کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے وہ سب سے پہلے قرآن مجید سے رجوع کرتے ہیں۔ اصول اجتہاد میں سے دوسرا نمبر سنت کا ہے لیکن سنت کا مفہوم فقہ جعفری میں وسیع ہے کیونکہ شیعہ امامیہ کے نزدیک سنت کی تعریف میں آپؐ کے قول، فعل اور تقریر کے ساتھ ساتھ امام معصوم کا قول فعل اور تقریر بھی شامل ہیں۔ شیعہ اصول فقہ کی بنیادی کتاب مبادی اصول فقہ میں سنت کی تعریف ان الفاظ سے کی گئی ہے:

"السنة: ھی قول المعصوم و فعله و تقریرہ...... والمقصود من المعصوم ھنا. النبیؐ والائمة الاثنا عشر من اھل بیته علیھم السلام، حیث قام البرھان علی عصمتھم."[5]

اگرچہ اہل سنت کی مانند شیعہ امامیہ اجماع کو حجت تسلیم کرتے ہیں لیکن ان کے نزدیک اجماع کا تصور اہل سنت سے بہت مختلف ہے۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک اجماع کے عمل میں امام معصوم کی شمولیت ضروری ہے اور اجماع اسی وقت حجت اور معتبر ہوگا جب اس میں قول معصوم داخل ہو۔

۱۔ سیر اعلام النبلاء، ۲۵۷/۶

۲۔ الامام الصادق لابی زھرۃ، ص ٦٦

۳۔ الامام الصادق والمذاھب الأربعة، ۳۳۸/۲

٤۔ المدخل لدراسة الشریعة الاسلامیه، ص ۱۷٦

۵۔ عبدالہادی الفضلی، مبادیٔ اصول فقہ، ص ۲۲

"الاجماع: هو اتفاق جماعة من العلماء احدهم المعصوم."[1]

شیعہ امامیہ کے نزدیک چوتھا ماخذ شریعت دلیل عقلی ہے علامہ محمد رضا المظفر نے دلیل عقلی کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

"کل قضية عقلية يتوصل بها الى العلم القطعي بالحكم الشرعي."[2]

"ہر وہ عقلی قضیہ جس کے ذریعے حکم شرعی کے قطعی علم تک پہنچا جا سکے۔"

یاد رہے کہ شیعہ امامیہ کے نزدیک اصول اجتہاد صرف یہ چار ہی نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ کچھ اور بھی ہیں۔ در حقیقت شیعہ امامیہ کے نزدیک ادلہ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ادلہ اجتہادیہ جو کہ حکم واقعی کا مصدر و ماخذ ہوں اور وہ چار ہیں: قرآن، سنت، اجماع، عقل

(۲) ادلہ فقاہیہ جو کہ حکم ظاہری کا مصدر و ماخذ ہوں اور وہ بھی چار ہیں: استصحاب، برأت، احتیاط اور تخییر۔[3]

۳۔ مذاہب اربعہ میں قیاس کو بالاتفاق اصول اجتہاد میں شمار کیا گیا ہے لیکن شیعہ امامیہ کے نزدیک قیاس حجت نہیں ہے۔ ان کے نزدیک شریعت میں قیاس استعمال کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ائمہ اثنا عشر سے قیاس کی مذمت کے بارے میں بہت سے اقوال منقول ہیں۔ مثلاً ایک قول یہ مشہور ہے کہ اللہ کے دین کو محض عقل کے ذریعے حاصل نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح ایک قول یہ بھی بہت مشہور ہے کہ جب سنت کو قیاس کیا جائے گا تو دین مٹ جائے گا۔[4]

۴۔ فقہ جعفری میں عقل کو بطور ماخذ جو اہمیت حاصل ہے اور استخراج احکام میں عقل پر جس طرح انحصار کیا گیا ہے، اس بناء پر فقہ جعفری ایک منفرد خصوصیت کی حامل ہے جو باب اجتہاد ہر وقت مفتوح رکھتی ہے۔ شیعہ حضرات کا یہ دعویٰ ہے کہ امامیہ کے ہاں اجتہاد کا دروازہ عہد رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر آج تک کھلا ہوا ہے۔ فروعی مسائل میں اجتہاد کرنا واجب ہے اور اجتہاد کا دروازہ کھلا ہے۔[5]

۱۔ عبدالہادی الفضلی، مبادی اصول فقہ، ص ۸۳

۲۔ اصول الفقہ للمظفر، ۱۱۱/۲

۳۔ مبادی اصول فقہ، ص ۱۶

۴۔ اصول الفقہ للمظفر، ۱۵۹/۲

۵۔ اصول فقہ: ایک تعارف، ۳۶۷/۳

فصل دوم

فقہاء میں اختلاف مسائل کے اسباب

دین اسلام کی بنیاد دو چیزوں پر ہے ایک کتاب اللہ اور دوسری سنتِ رسول اللہؐ، اللہ نے قرآنِ پاک میں متعدد جگہوں پر ان دونوں کی پیروی کرنے کا حکم دیا ہے اور آپؐ نے بھی زندگی کے آخری ایام میں ان کو مضبوطی سے تھامے رکھنے کا حکم فرمایا:

((ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بھما کتاب اللہ وسنة رسوله.))[1]

''میں تم میں دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں جب تک تم ان کو مضبوطی سے پکڑے رکھو گے ہرگز گمراہ نہ ہوگے ایک کتاب اللہ اور دوسری اس کے رسول کی سنت۔''

کتاب وسنت کے علاوہ آپؐ نے صحابہ کرامؓ کی جماعت چھوڑی، جنھوں نے سفر وحضر میں آپؐ کے افعال کو دیکھا اور آپؐ کے ارشادات کو سنا وہ ہر دم آپؐ کے ساتھ رہتے اور آپؐ کے اقوال و افعال کو محفوظ کرتے اور ان کو اپنے عمل میں لاتے، وحی چونکہ صحابہؓ کے سامنے نازل ہو رہی تھی اور آپؐ کے ارشادات بھی ان کے سامنے صادر ہو رہے تھے اس لیے کتاب وسنت کو سمجھنے کی صلاحیت صحابہؓ میں بدرجۂ اتم موجود تھی۔

آپؐ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد صحابہؓ میں کئی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا مثلاً سب سے پہلا اختلاف اس بات میں تھا کہ خلافت کا حق دار کون ہوگا؟ اس کے بعد بہت سے مسائل میں یکے بعد دیگرے اختلافات رونما ہوتے رہے۔ صحابہؓ کے بعد یہ اختلاف مسائل بڑھتا رہا یہاں تک کہ مختلف فقہی مذاہب وجود میں آگئے اور فروعی اور اجتہادی مسائل میں فقہاء کے درمیان بہت سے اختلافات سامنے آئے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہاء اور ائمہ مجتہدین چونکہ بنیادی طور پر قرآن وسنت سے استدلال کرتے ہیں تو ان کے مابین اختلاف کیوں پیدا ہوا؟ اس اشکال کی وجہ سے بعض حضرات ائمہ مجتہدین سے بدظن ہو گئے اور ان پر طرح طرح کے اعتراضات کا کیچڑ اچھالنا شروع کر دیا لیکن جو سلیم الطبع حضرات تھے انھوں نے ان اختلافات میں غور کیا اور ان کے اسباب وعلل کو تلاش کیا اور اس بات کو ثابت کیا کہ فقہاء کے اختلافات خواہشِ نفس یا مادی فوائد پر مبنی نہیں تھے بلکہ ان کے اختلافات علمی بنیادوں پر مبنی تھے جن کا تعلق حق کی تلاش سے ہے۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو ایک جیسا نہیں بنایا جیسا ان کے ظاہر یعنی شکلوں، رنگوں اور زبانوں میں اختلاف ہے اسی طرح ان کے باطن یعنی عقل اور قوت ادراک میں بھی اختلاف ہے۔ اسی طرح بدیہی طور پر فقہاء کے درمیان بھی اختلاف پیدا ہوا کیونکہ ان کے عقلی وعلمی معیارات بھی مختلف تھے جن کی وجہ سے ان کے ان اقوال و آراء میں

۱۔ المشکوۃ، کتاب الایمان، باب الاعتصام بالکتاب والسنة برقم الحدیث ۱۸۶

اختلاف پیدا ہوا جو عقل ونظر پر مبنی تھا۔ شریعت کے بعض احکام قطعی الدلالت ہیں جن میں عقل کی کوئی مجال نہیں اور بعض احکام ظنی الدلالت ہیں جن میں غور وفکر کی گنجائش ہے اور فقہی اختلافات کا تعلق مؤخر الذکر سے ہے۔

ڈاکٹر ساجد الرحمٰن صدیقی فقہی اختلافات کے حوالہ سے رقم طراز ہیں:

''اجتہادی اُمور میں فقہائے کرام کا اختلاف رائے فطری بھی ہے اور منطقی بھی کیونکہ فقہاء میں سے ہر ایک نے اجتہادی مسائل کا اپنے اپنے نقطۂ نظر سے جائزہ لیا ہے جس سے ہر مسئلہ کے مختلف پہلو آشکار ہو کر حقیقت زیادہ واضح ہوگئی اور امت کے لیے عمل کے کئی گوشے روشن ہو گئے اور اسلامی فقہ میں ایسا توسع اور ایسی مرونت پیدا ہوگئی جس سے فقہ اسلامی کثیر الجہات ہوگیا اور اس میں ہر طرح کے حالات پر منطبق ہونے کی صلاحیت پیدا ہوگئی۔''[1]

فقہاء کے فقہی اختلافات کے اسباب کا مطالعہ ایک دلچسپ اور اہم موضوع ہے۔ علامہ شاطبیؒ، ہشام بن عبید اللہ رازیؒ کا قول نقل کرتے ہیں:

" من لم يعرف اختلاف القرأة فليس بقارئ ومن لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه."[2]

اسی اہمیت کے پیش نظر اس موضوع پر ابن تیمیہؒ نے ''رفع الملام عن ائمۃ الاعلام'' ابن حزمؒ نے ''الاحکام''، حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے ''حجۃ اللہ'' البالغہ اور ''الانصاف فی اسباب الخلاف'' شیخ عبداللہ بطلیموسی نے ''الانصاف فی التنبیہ علی اسباب الاختلاف'' اور شیخ علی الخفیف نے ''اسباب اختلاف الفقہاء'' میں قلم اٹھایا۔

خلاف اور اختلاف:

اختلاف لغت میں کسی چیز کے بارے میں عدم اتفاق کو کہتے ہیں:

" وتخالف الامران واختلفا: لم يتفقا وكل ما لم يتساو فقد تخالف واختلف. وقوله عزوجل: "والنخل والزرع مختلفا اكله 'اى فى حال اختلاف اكله."[3]

علامہ راغب اصفہانی اختلاف کی حقیقت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

" والاختلاف والمخالفة ان يأخذ كل واحد طريق غير طريقا الآخر فى حاله أو قوله، والخلاف اعم من الضد لان كل ضدين مختلفان وليس كل مختلفين ضدين."[4]

''اختلاف اور مخالفت اس کو کہتے ہیں کہ ہر آدمی اپنے حال یا قول میں دوسرے شخص کے طریقہ کے علاوہ کوئی اور طریقہ اختیار کرے اور خلاف ضد کی نسبت عام ہے کیونکہ ہر دو ضدیں مختلف بھی ہوتی ہیں لیکن ہر دو مختلف چیزوں کا ضد ہونا ضروری نہیں۔''

۱۔ ڈاکٹر ساجد الرحمٰن صدیقی، اسلامی فقہ کے اصول ومبادی، ص ۲۷

۲۔ الموافقات للشاطبی، ۵/۱۲۲

۳۔ لسان العرب، ۲/۱۲٤۰

٤۔ مفردات القرآن للراغب اصفهانی، ص ۱۵٦

علامہ آمدی مخالفت اور موافقت کے مفہوم کے فرق کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"الموافقة: مشاركة احد الشخصين للآخر في صورة قول، او فعل، او ترک، او اعتقاد، او غير ذلک، وسواء كان ذلک، من اجل ذلک الآخر اولا من اجله واما المخالفة فقد تكون في القول، وقد تكون في الفعل والترک، فالمخالفة في القول ترک امتثال ما اقتضاه القول، واما المخالفة في الفعل فهي العدول عن فعل مثل ما فعله غيره مع وجوبه."[1]

عموماً فقہاء کی اصطلاح میں خلاف کا لفظ بھی اختلاف کے مفہوم ہی میں استعمال ہوتا ہے تاہم بعض حضرات نے ان دونوں الفاظ میں فرق کیا ہے کہ اگر بلا دلیل کسی نفسانی خواہش اور ہوائے نفس کی بنیاد پر کسی چیز کی مخالفت کی جائے تو اس کو خلاف کہیں گے اور اگر اجتہادی مسائل میں مجتہدین کی آراء میں کوئی تضاد پایا جائے اور اس تضاد کی بنیاد کسی دلیل پر ہو اور خواہش نفسانی کی بنیاد پر نہ ہو بلکہ حق جوئی کے لیے ہو تو اس کو اختلاف کہتے ہیں۔ اس فرق کی بنیاد پر خلاف مذموم ہو گا اور اختلاف محمود ہو گا۔

ابو البقاء حسینی اپنی کتاب ''الکلیات'' میں اس فرق کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فرق اللغويون بين الاختلاف والخلاف فالاختلاف في بعض المسائل محمود بضوابطه العلمية اما الخلاف فمنبوذ. الاختلاف: هو ان يكون الطريق مختلفا والمقصود واحدا، والخلاف ان يكون كلاهما مختلفا، والاختلاف ما يستند الى دليل و الخلاف ما لا يستند الى دليل."[2]

البتہ ڈاکٹر عبداللہ شعبان نے اس بات کو راجح قرار دیا ہے کہ اختلاف اور خلاف میں کوئی فرق نہیں اور دونوں برابر ہیں۔[3]

فقہاء میں اختلاف آراء کے اہم اسباب

یوں تو اگر فقہاء کے درمیان اختلافات کے اسباب کا تتبع کیا جائے تو وہ بہت زیادہ ہو سکتے ہیں مگر درج ذیل سطور میں چند اہم اور بنیادی اسباب اختلاف کا جائزہ لیا جائے گا اور ان کو مثالوں کی مدد سے واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

پہلا سبب: عقل وفہم میں تفاوت[4]

لوگ جیسے شکل وصورت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں اس سے کہیں زیادہ فطری صلاحیت، استعداد، عقل اور ذہانت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ فقہاء کے اختلاف میں اس تفاوت کو بھی بڑا اہم دخل حاصل ہے۔ بعض فقہاء حفظ اور فہم دونوں میں بڑی استعداد کے مالک تھے اور بعض فقہاء کا حفظ ان کے فقہ سے اعلیٰ درجہ پر تھا اور بعض میں صورت حال

۱۔ الاحکام للآمدی، ۱/۲۳۱ ۲۔ الکلیات لابی البقاء، ص ۶۱

۳۔ عبداللہ الشعبان، ضوابط الاختلاف فی میزان السنة، ص ۱۵

٤۔ عمر سلیمان، مسائل فی الفقه المقارن ص ۲۰

برعکس تھی۔

ڈاکٹر محمد سلام المدکور فرماتے ہیں:

"الکثیر من الاحکام جاء ت فی مصادر الشریعة مجملة تحتاج فی فهمها واستنباط الاحکام منها الی شیء من الفکر والتامل، والعقل البشری یختلف فی طاقته وقوته، ویتبع ذلک تفاوت الفقهاء فی فهم اسرار الشریعة وعللها."[1]

انسانوں کی اسی فطری تفاوت کے بارے میں آپؐ نے مثال دے کر سمجھایا:

((إن مثل ما بعثنی الله من الهدی والعلم، کمثل غیث اصاب ارضا، فکان منها طائفة قبلت الماء، فانبتت الکلاء والعشب الکثیر، وکانت منها اجادب امسکت الماء، فنفع الله به الناس، فشربوا ورعوا، وسقوا وزرعوا، واصاب طائفة اخری، انما هی قیعان لا تمسک ماء، ولا تنبت کلأ، فذلک مثل من فقه فی دین الله، ونفعه الله بما بعثنی به، فعلم وعلم، ومثل من لم یرفع بذلک رأسا، ولم یقبل هدی الله الذی أرسلت به.))[2]

اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایت اور علم کو بارش سے اور لوگوں کو زمین سے تشبیہ دی۔ زمین کی مانند لوگ بھی ہدایت اور علم کے قبول کرنے میں متفاوت ہوتے ہیں چنانچہ زرخیز زمین بارش سے فائدہ اٹھاتی ہے اور اللہ کے حکم سے پودے اگاتی ہے اور زمین کے کچھ حصے پانی کو محفوظ کر لیتے ہیں اور لوگ اس پانی سے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور تیسری قسم اس زمین کی ہے جو نہ خود پانی سے فائدہ اٹھاتی ہے اور نہ ہی پانی کو روکتی ہے کہ لوگ ہی اس سے فائدہ اٹھالیں، یہی حال لوگوں کا ہے۔

زمین کی پہلی قسم سے مراد وہ علماء اور فقہاء ہیں جو اپنے علم سے خود بھی فائدہ اٹھاتے ہیں اور دوسروں کو بھی فائدہ پہنچاتے ہیں اور دوسری قسم سے وہ مؤمنین مراد ہیں جو دین کی حفاظت کرتے ہیں اگر چہ ان کی اپنی سمجھ بوجھ کم ہوتی ہے اور تیسری قسم سے مراد وہ لوگ ہیں جنھوں نے علم وہدایت کو ٹھکرا دیا۔

عقل وفہم کے اس تفاوت کی وجہ سے احکام کی توجیہ، تعلیل اور استنباط میں فرق پیدا ہوا چنانچہ بعض فقہاء ایک آیت سے ایک یا دو حکم مستنبط کرتے ہیں اور بعض فقہاء دس یا بیس احکام مستنبط کر لیتے ہیں۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ لَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَ اِلٰۤى اُولِی الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِیْنَ یَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ﴾[3]

فہم میں اس تفاوت کی وجہ سے پالتو گدھوں کے گوشت سے ممانعت کی علت میں صحابہؓ کا اختلاف ہوا چنانچہ بعض صحابہؓ نے فرمایا کہ آپؐ نے اس لیے روکا کیونکہ گدھوں میں سے خمس نہیں لیا جاتا اور بعضوں نے کہا کہ اس لیے ممانعت کی

۱۔ محمد سلام المدکور، المدخل للفقه الاسلامی، ص ۱۲۸

۲۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب العلم، باب من علم و علّم، رقم الحدیث ۷۹

۳۔ النسآء ۴:۸۳

کہ گدھے لوگوں کے لیے باربرداری اور سواری کا کام دیتے ہیں اور بعض دوسرے صحابہؓ نے یہ سمجھا کہ ممانعت اس وجہ سے ہے کہ گدھے بستی میں عام پھرتے رہتے ہیں (اور کھانے پینے میں پاک ناپاک کی تمیز نہیں کرتے)۔ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور دوسرے بڑے صحابہؓ کی رائے یہ تھی کہ نہی تحریم پر محمول ہے اور نہی کی علت یہ ہے کہ گدھے ناپاک ہوتے ہیں۔[۱]

دوسرا سبب: علمی صلاحیت میں تفاوت[۲]

فقہاء میں اختلاف کی ایک اہم وجہ یہ تھی کہ ان کی علمی استعداد اور قابلیت مختلف تھی چنانچہ جو فقیہ کتاب وسنت کو جتنا زیادہ جاننے والا ہوگا اس کا حکم بھی درستگی کے زیادہ قریب ہوگا۔ قرآن کی آیات تو اگرچہ محدود ومحصور ہیں اور ان کا احاطہ کرنا ممکن ہے لیکن احادیث بہت زیادہ ہیں اور ان کا احاطہ کرنا بہت مشکل ہے۔ سنت کے حفظ میں صحابہؓ میں بھی تفاوت تھا کیونکہ آپ ﷺ کی مجلس میں ہر وقت تمام صحابہؓ موجود نہیں ہوتے تھے اس لیے آپ ﷺ کے قول وفعل کو وہی صحابیؓ محفوظ کر سکتے تھے جو آپ کی مجلس میں موجود ہوتے تھے اس لیئے بعض صحابہؓ کو صرف چند احادیث یاد تھیں اور بعض صحابہؓ کو ہزاروں احادیث یاد تھیں۔

فتوحات کی وجہ سے جب یہ صحابہؓ دنیا کے مختلف علاقوں میں پھیل گئے تو یہ اپنے ساتھ اپنی محفوظ کردہ احادیث کو بھی لے کر گئے اور ان احادیث کو ان علاقہ والوں تک پہنچایا اس لیے ہر علاقہ کے علماء ان احادیث کے مطابق فتویٰ دیتے اور جہاں ان کو حدیث نہ پہنچی ہوتی وہاں اجتہاد کرتے، ان کا اجتہاد کبھی حدیث کے موافق ہوتا اور کبھی نہ ہوتا۔ بعد میں اگرچہ محدثین کرامؒ نے بڑی محنتوں کے بعد ان بکھری ہوئی احادیث کو جمع کرلیا مگر پھر بھی تمام احادیث کا احاطہ بہت مشکل بلکہ ناممکن ہے کیونکہ احادیث کی کتب بہت زیادہ ہیں۔

ڈاکٹر محمد سلام المدکور رقم طراز ہیں:

"کانت السنة الی هذا العهد لم تدون، فتفاوت الفقهاء فی حفظها والعلم بها فقد تعرض حادثة علی فقیه یحفظ فیها سنة عن رسول الله فیقضی بها، وقد تعرض نفس الحادثة علی الآخر لم یحفظ فیها سنة فیحکم فیهابالاجتهاد والرای."[۳]

ضبط اور تحقیق مسائل کا تفاوت اور کسی چیز کو بھول جانا یا اس کے صحیح معنی تک نہ پہنچنا بھی تفاوت علمی میں سے شمار ہوگا۔

تیسرا سبب: علومِ عربیہ سے واقفیت میں تفاوت[۴]

اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم کو عربی زبان میں نازل فرمایا:

﴿وَ كَذٰلِكَ اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا﴾[۵]

اللہ نے آخری نبی کو بھی عربی زبان والا بنایا بلکہ آپ ﷺ تو افصح العرب تھے۔ چنانچہ علماء قرآن وحدیث کو سمجھ نہیں سکتے

۱۔ اعلام الموقعین لابن القیم، ۲/۱۲۰

۲۔ مسائل فی الفقه المقارن ص ۳۶

۳۔ المدخل للفقه الاسلامی، ص ۱۳۰

۴۔ مسائل فی الفقه المقارن ص ۳۰

۵۔ طه ۲۰:۱۱۳

جب تک وہ عربی زبان نہ سیکھ لیں اور عربی زبان کی معرفت میں تفاوت کی وجہ سے احکام شرعیہ کی واقفیت میں بھی واضح فرق پیدا ہوگا کیونکہ جو فقیہ عربی زبان کی باریکیوں سے زیادہ واقف ہوگا وہ شرعی احکام کا استنباط زیادہ صحیح طریقے سے کر سکتا ہے اور جو فقیہ عربی زبان میں مہارت نہ رکھتا وہ شرعی احکام کا استنباط صحیح طریقے سے نہیں کر سکتا۔ زبان دانی کا یہ فرق بھی فقہاء میں اختلاف کا ایک سبب ہے۔

چوتھا سبب: ترکِ حدیث

فقہاء میں اختلاف مسائل کا ایک بڑا اہم سبب یہ ہے کہ ایک فقیہ نے ایک حدیث کو لیا اور اس سے مسائل مستنبط کیے اور اس کے مقابلہ میں دوسرے فقیہ نے اس حدیث کو ترک کر دیا۔ فقہاء نے بعض اوقات جو حدیث کو ترک کیا ہے تو عمداً ترک نہیں کیا اور عمداً کبھی بھی حدیث رسول کی مخالفت نہیں کی کیونکہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ﴾[1]

فقہاء نے اگر کہیں حدیث کو ترک کیا ہے تو اس کے پیچھے کچھ اسباب اور وجوہات مضمر تھیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب ''رفع الملام عن ائمۃ الاعلام'' میں ان اسباب پر روشنی ڈالی ہے۔ درج ذیل سطور میں علامہ ابن تیمیہؒ کی اس تحریر کی روشنی میں ان اسباب کا جائزہ لیا جائے گا۔[2]

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ ترک حدیث کے بنیادی اعذار اور اسباب تین ہیں:

۱۔ امام مجتہد حدیث کو حدیثِ رسول تسلیم نہ کرے۔

۲۔ وہ یہ تسلیم نہ کرے کہ اس حدیث سے یہ مسئلہ مراد ہے۔

۳۔ اس حدیث کو منسوخ قرار دے۔

ان تین اعذار سے آگے متعدد اسباب متفرع ہوتے ہیں۔

پہلا سبب: حدیث کا نہ پہنچنا

جس تک حدیث نہ پہنچی ہو اس کو اس حدیث کے حکم کے جاننے کا مکلف نہیں بنایا جا سکتا اس لیے اگر وہ فقیہ جس تک حدیث نہیں پہنچی کسی مخصوص قضیہ میں کسی آیت کے ظاہر یا کسی حدیث کے ظاہر یا قیاس یا استصحاب حال کے ذریعہ استدلال کرتا ہے تو اس کا یہ استدلال کبھی تو اس حدیث کے موافق ہوتا ہے اور کبھی اس کے مخالف ہوتا ہے اور ترک حدیث میں یہی سبب غالب ہے کیونکہ آپ کی احادیث کا احاطہ کرنا کسی فرد واحد کے لیے بہت دشوار ہے۔

آپ کسی مجلس میں جب کوئی حدیث بیان کرتے یا کوئی فیصلہ صادر فرماتے یا کوئی کام کرتے تو آپ کی اس بات کو یا فعل کو صرف وہی صحابہؓ سنتے اور دیکھتے تھے جو اس مجلس میں موجود ہوتے تھے پھر وہ صحابہؓ اس بات کو طاقت بشری کے مطابق آگے پہنچاتے لیکن وہ ہر فرد تک بات نہیں پہنچا سکتے تھے۔ اسی طرح آپ کسی اور مجلس میں کوئی بات یا عمل کر کے

۱۔ الحشر ۵۹:۷

۲۔ ذکر کردہ عبارت بعینہ ابن تیمیہؒ کی عبارت نہیں ہے بلکہ اس کا خلاصہ ہے اور بعض مثالیں ایسی بھی ہیں جو ابن تیمیہؒ نے ذکر نہیں کی

دکھاتے جس مجلس میں کچھ اور صحابہؓ موجود ہوتے تھے تو وہ صحابہ اس بات کو آگے نقل کرتے اس طرح پہلی مجلس والے صحابہؓ سے ہو سکتا ہے کہ دوسری مجلس کی کوئی بات چھوٹ جاتی اور دوسری مجلس والوں کو عین ممکن ہے کہ پہلی مجلس کی حدیث نہ پہنچتی۔ اس لیے صحابہؓ کے بارے میں بھی یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ ہر صحابیؓ کو تمام احادیث وسنن کا علم تھا اور پھر یہ صحابہؓ مختلف علاقوں میں پھیلے تو انھوں نے وہی احادیث لوگوں تک پہنچائیں جو ان کے علم میں تھیں۔

اس بات کی وضاحت میں چند مثالوں سے کرتا ہوں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اجازت لے کر گھر میں داخل ہونے کی سنت کا علم نہیں تھا یہاں تک کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے ان کو اس کی خبر دی اور دوسرے انصار صحابہؓ نے بھی اس کی تائید کی۔[1]

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہیں تھا کہ مجوس سے جزیہ لیا جائے گا یا نہیں تو حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے ان کو خبر دی کہ آپؐ نے مجوس کے بارے میں فرمایا ہے: ((سنوا بھم سنة اھل الکتاب))[2]

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اس بات کا علم نہیں تھا کہ بیوہ عورت عدت اسی گھر میں گزارے گی جہاں اس کا شوہر فوت ہوا ہو یہاں تک کہ حضرت فریعہ رضی اللہ عنہا بنت مالک جو حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی بہن تھی انھوں نے اپنے واقعہ کے بارے میں بتایا کہ جب ان کے خاوند کا انتقال ہوا تو آپؐ نے ان سے فرمایا کہ تم اپنے گھر میں ہی ٹھہرو یہاں تک کہ تمھاری عدت مکمل ہو جائے۔ چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان کی اس بات کو قبول کیا اور اسی کے مطابق فیصلہ کیا۔[3]

ایک دفعہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس عورت کے بارے میں پوچھا گیا جس کا خاوند فوت ہو گیا ہو اور اس کا مہر بھی نہ مقرر کیا گیا ہو اور نہ ہی اس کے خاوند نے اس سے ہمبستری کی ہو کہ کیا وہ مہر کی مستحق ہو گی یا نہیں؟ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس مسئلہ کے بارے میں کافی غور وخوض کرنے کے بعد جواب دیا کہ اس عورت کو مہر مثل ملے گا نہ اس میں کمی ہو گی اور نہ زیادتی ہو گی۔ اور اس عورت کو میراث بھی ملے گی اور اس کے ذمہ عدت بھی ہو گی۔ اگر میرا یہ فیصلہ درست ہے تو اللہ کی جانب سے ہے اور اگر غلط ہے تو میری اور شیطان کی جانب سے ہے۔ اللہ اور اس کا رسول بری ہیں۔ اس موقعہ پر قبیلہ اشجع کے کچھ لوگ کھڑے ہوئے جن میں جراحؓ اور ابو سنانؓ شامل تھے۔ انھوں نے کہا کہ اے ابن مسعودؓ ہم گواہی دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے قبیلہ کی عورت بروع بنت واشق جس کا خاوند ھلال بن مرة اشجعی تھا کے بارے میں یہی فیصلہ کیا تھا جو آپ نے کیا۔ اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ بہت خوش ہوئے کیونکہ ان کا فیصلہ آپؐ کے فیصلہ کے موافق ہو گیا تھا۔[4]

صحابہؓ سے متعلق ایسے بہت سے واقعات منقول ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر صحابیؓ کے علم میں تمام حدیث موجود نہیں تھیں اور صحابہؓ جو اس امت میں سب سے بڑھ کر فقیہ، سب سے زیادہ علم وفضل والے تھے جب ان کا یہ حال تھا تو بعد والوں کا تو کہنا ہی کیا۔ خصوصاً فقہاء کے زمانہ تک چونکہ تدوین حدیث مکمل نہیں ہوئی تھی اس لیے یہ بات عین ممکن ہے

۱۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الاستئذان، باب التسلیم والاستئذان ثلاثا رقم الحدیث ٦٢٤٤

۲۔ الموطا لامام مالک، کتاب الزکوٰۃ، باب جزیۃ اھل الکتاب والمجوس رقم الحدیث ٦١٦

۳۔ الموطا لامام مالک، کتاب الطلاق، باب مقام المتوفی عنھا زوجھا فی بیتھا حتی تحل رقم الحدیث ١٢٢٩

٤۔ السنن لأبی داؤد، کتاب النکاح، باب فیمن تزوج ولم یسم صداقا حتی مات رقم الحدیث ٢١١٦

کہ بہت سی احادیث فقہاء تک نہیں پہنچی تھیں جس کی وجہ سے انھوں نے اپنے اقوال کی بنیاد ، قیاس و اجتہاد پر رکھی[1] لیکن اس کو اکثری سبب نہیں کہا جا سکتا بلکہ یہ عذر ان مسائل میں ہو سکتا ہے جن کا وقوع شاذ و نادر ہو لیکن روزمرہ مسائل میں یہ عذر درست نہیں ہو سکتا۔ اس لیے رفع یدین کے مسئلہ میں یہ کہنا کہ امام ابو حنیفہ کو حدیث نہیں پہنچی معقول نہیں ہے کیونکہ یہ مسئلہ ایسا تھا جس کا تعلق روزمرہ مسائل سے تھا۔

دوسرا سبب: حدیث کا ثابت نہ ہونا

حدیث کو ترک کرنے کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ فقیہ اور مجتہد تک حدیث تو پہنچی لیکن وہ حدیث اس کے نزدیک ثابت نہیں تھی ۔اس حدیث کے ثابت نہ ہونے کی کئی وجوہات ہو سکتی ہیں ۔

۱۔ کبھی حدیث اس لیے ثابت نہیں ہوتی کہ اس حدیث کی سند کا کوئی راوی اس فقیہ کے نزدیک مجہول ہے۔مثلاً ترمذی کی روایت ہے کہ ابو زید حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے ان سے پوچھا کہ تمھارے اس برتن میں کیا ہے؟ تو میں نے کہا نبیذ، آپؐ نے فرمایا: پاک کھجور ہے اور پاک پانی ہے۔ پھر آپؐ نے اس پانی سے وضو کیا۔اس حدیث کے بارے میں ابوعیسیٰ الترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث ابو زید سے مروی ہے اور ابو زید محدثین کے ہاں مجہول ہے اس کی اس روایت کے علاوہ اور کوئی روایت معروف نہیں ہے۔[2]

۲۔ کبھی حدیث اس لیے ثابت نہیں ہوتی کہ اس کی سند میں ایسا راوی ہے جو متہم بالکذب یا متہم بالوضع ہے مثلاً بیہقی کی سنن کبریٰ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ مسلمان پر خراج اور عشر اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ بیہقی اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ یہ حدیث باطل ہے کیونکہ اس کی سند میں یحییٰ بن عنبسہ ہے جو متہم بالوضع ہے۔[3]

۳۔ کبھی حدیث اس لیے ثابت نہیں ہوتی کہ اس کی سند منقطع ہوتی ہے۔ بیہقی کی سنن کبریٰ میں مقاتل بن حیان آپؐ سے مرفوع روایت بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی آدمی نماز کے لیے آئے اور وہ اکیلا ہو اور کسی کو نہ پائے تو وہ اگلی صف میں سے کسی کو اپنی طرف کھینچ لے تا کہ وہ اس کے ساتھ کھڑا ہو جائے اور اس کھینچنے والے کا اجر بہت بڑا ہے۔ بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ روایت منقطع ہے۔[4]

۱۔ رفع الملام عن ائمة الاعلام لابن تيمية، ص ۱۸

۲۔ الجامع للترمذی، کتاب الطهارة، باب الوضوء بالنبيذ، رقم الحديث ۸۸

۳۔ السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الزكاة، باب المسلم يزرع ارضا من ارض الخراج، ۴/۱۳۲

۴۔ السنن للبيهقي، كتاب الصلاة، باب كراهية الوقوف خلف الصف وحده، ۳/۱۰۵

تیسرا سبب: فقیہ کا حدیث کو ضعیف سمجھنا

بعض اوقات فقیہ یا محدث کسی حدیث کو اپنے اجتہاد کی وجہ سے ضعیف سمجھ کر ترک کر دیتا ہے حالانکہ اسی حدیث کو دوسرا فقیہ یا محدث صحیح سمجھتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جرح وتعدیل کرنے والے علماء کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) متشدد فی الجرح: جو کہ ادنی شبہ کی بنیاد پر بھی راوی کو مجروح قرار دیتے ہیں اور اس کی حدیث رد کر دیتے ہیں۔

(۲) متساہل فی الجرح والتعدیل: جو کہ راوی میں بڑا عیب دیکھ کر بھی اس کو مجروح قرار نہیں دیتے۔

(۳) معتدل فی الجرح والتعدیل: جو کہ جرح وتعدیل کے عمل میں اعتدال سے کام لیتے ہیں۔

اسی بنیاد پر حدیث کا حکم بھی بدل جاتا ہے چنانچہ جو فقہاء متشدد کی جرح کو قبول کرتے ہیں وہ بہت سی احادیث کو ترک کر دیتے ہیں کیونکہ وہ ان کے نزدیک صحیح نہیں ہوتی اور جو فقہاء متساہل کے قول کو لیتے ہیں وہ بعض اوقات ضعیف احادیث کو بھی صحیح اور حسن سمجھ کر اپنا مذہب بنا لیتے ہیں اور جو معتدلین کے قول کو لیتے ہیں وہ بین بین ہیں اور اکثر علماءِ جرح وتعدیل معتدل ہی ہیں مثلاً امام بخاری، امام احمد، ابن سعد، ترمذی، ابو داؤد، نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان، دارقطنی، ابن حجر عسقلانی، رحمہم اللہ علیہم وغیرہ۔

حدیث کو ضعیف سمجھنے کے اور بھی بہت سے اسباب ہو سکتے ہیں لہٰذا جب ایک فقیہ ایک حدیث کو صحیح سمجھ کر اس پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھتا ہے اور دوسرا فقیہ اسی حدیث کو ضعیف قرار دے کر قابل استدلال نہیں سمجھتا تو فقہی مسائل میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔

مثلاً احناف، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اگر کوئی آدمی روزہ کی حالت میں بھول کر کھالے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے:

((قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا اکل الرجل ناسیا وھو صائم فانما ھو رزق رزقه ایاه))[1]

بیہقی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اس لیے ان تینوں فقہاء نے اس حدیث پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک چونکہ ضعیف ہے لہٰذا ان کے نزدیک بھول کر کھانے سے بھی روزہ ٹوٹ جائے گا۔[2]

چوتھا سبب: حدیث کے قبول کرنے میں زائد شرطیں لگانا [3]

بعض فقہاء نے خبر واحد کے قبول کرنے میں ایسی شرائط لگائی ہیں جو دوسرے فقہاء نہیں لگاتے مثلاً یہ کہ اگر وہ حدیث دین کے عام اصولوں کے خلاف ہو تو رد کر دی جائے۔ ابن جوزیؒ فرماتے ہیں ہر وہ حدیث جو تو عقل کے خلاف پائے یا وہ اصول دین کے معارض ہو تو جان لے کہ وہ موضوع ہے اور اس کا اعتبار نہ کر۔[4] اسی وجہ سے معتزلہ نے اکثر ان احادیث کا انکار کیا ہے جو ان کی ناقص عقلوں کے مناقض تھیں۔

بعض حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ اگر حدیث خلاف قیاس ہو تو اس کے قبول کرنے کے لیے راوی کا فقیہ ہونا

۱۔ السنن الکبری للبیہقی، کتاب الصیام، باب من ذرعه القیء لم یفطر ومن استقاء افطر، ۲۱۹/۴

۲۔ اسباب اختلاف الفقہا للخفیف، ص ۵۷ ۳۔ رفع الملام، ص ۲۲

۴۔ الموضوعات لابن الجوزی، ۱۰۶/۱

شرط ہے۔ مثلاً احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا یہی مذہب ہے اسی لیے انھوں نے حدیث مصراۃ کو رد کر دیا اور اکثر متأخرین احناف نے بھی یہی مذہب اختیار کیا ہے۔ امام کرخیؒ اور ان کے پیروکاروں نے یہ شرط نہیں لگائی بلکہ وہ ہر عادل راوی کی روایت قبول کرتے ہیں جبکہ وہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو اور اس کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں۔[1]

علامہ زرکشیؒ فرماتے ہیں:

"اکثر علماء کے نزدیک راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں ہے برابر ہے کہ اس کی روایت خلاف قیاس ہو یا نہ ہو۔"[2]

صحیح قول علامہ زرکشیؒ کا ہے اور اکثر احناف کا بھی اسی پر عمل ہے۔

پانچواں سبب: حدیث کو بھول جانا[3]

حدیث کو ترک کرنے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ وہ حدیث فقیہ تک پہنچی اور وہ اس کے نزدیک ثابت تھی مگر وہ اس کو بھول گیا۔ اس سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ذکر کی جاتی ہے کہ ایک آدمی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہا اگر میں جنبی ہو جاؤں اور پانی نہ پاؤں تو کیا کروں؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تم نماز نہ پڑھو اس پر حضرت عمار رضی اللہ عنہ بولے کہ اے امیر المؤمنین! کیا آپ کو یاد نہیں کہ ایک سریہ میں ہم اکٹھے تھے اور جنبی ہو گئے اور پانی موجود نہیں تھا تو آپ نے تو نماز نہیں پڑھی مگر میں مٹی میں لوٹ پوٹ ہو گیا اور نماز پڑھ لی اس پر آپؐ نے فرمایا: تمھارے لیے اتنا کافی تھا کہ تم اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مارتے پھر ان کو جھاڑتے اور پھر ان کو اپنے چہرے اور ہاتھوں پر پھیر لیتے۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا اے عمار! اللہ سے ڈرو حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے فرمایا اے امیر المؤمنین اگر آپ چاہتے ہیں تو میں یہ حدیث زندگی بھر بیان نہیں کروں گا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: اللہ کی قسم! ہرگز (ایسا نہ کرو) لیکن جو تم نے کہا ہے اس کا ذمہ دار ہم تم کو ہی سمجھیں گے۔[4]

اب یہ ایسا واقعہ تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود موجود تھے مگر اس کو بھول گئے اور اس کے خلاف فتویٰ دیا حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے ان کو یاد بھی دلایا مگر انھیں یاد نہیں آیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمارؓ کی تکذیب نہیں کی بلکہ ان کو حکم دیا کہ وہ اس حدیث کو بیان کریں۔

اس سبب کا تعلق بھی ان مسائل سے ہے جو شاذ و نادر پیش آتے ہیں کیونکہ مجتہد کی شان سے یہ بعید ہے کہ وہ ایسے مسئلہ میں حدیث بھول جائے جو روزمرہ پیش آنے والا ہو۔

چھٹا سبب: حدیث کے مفہوم و مدلول تک نہ پہنچنا[5]

امام کو دلالت حدیث کی معرفت نہ ہو سکنا کبھی تو اس لیے ہوتا ہے کہ جو لفظ حدیث میں وارد ہوا ہے وہ اس امام کے نزدیک اجنبی اور غریب ہے مثلاً مزابنہ، مخابرہ، محاقلہ وغیرہ بہت سے ایسے الفاظ ہیں جن کی تفسیر میں علماء کا اختلاف

۱۔ نور الانوار، ص ۱۸۶ ۲۔ البحر المحیط، ۴/ ۳۱۵، ۳۱۶

۳۔ رفع الملام، ص ۲۲ ۴۔ الصحیح لمسلم، کتاب الحیض، باب التیمم، رقم الحدیث، ۱۱۲

۵۔ رفع الملام، ص ۳۱

ہے۔کبھی اس لیے ہوتا ہے کہ اس امام کے عرف اور زبان میں اس لفظ کے جو معنی ہیں وہ اس کے معنی کے خلاف ہوں جو آپ کی زبان مبارک وعرف میں تھے۔کبھی اس لیے ہوتا ہے کہ حدیث کا لفظ مشترک تھا یا مجمل تھا یا حقیقت ومجاز دونوں کا احتمال رکھتا تھا اس لیے مجتہد نے اس کو کسی ایک معنی پر محمول کیا حالانکہ مراد دوسرا معنی تھا۔کبھی اس وجہ سے ہوتا ہے کہ نص کی دلالت خفی تھی۔

ساتواں سبب: حدیث میں مذکورہ مسئلہ پر دلالت نہ ہونا[1]

مجتہد یہ سمجھے کہ زیر نظر حدیث میں اس زیر بحث مسئلہ پر دلالت نہیں ہے۔اس سبب میں اور پچھلے سبب میں فرق یہ ہے کہ پچھلے سبب میں مجتہد یہ نہیں جانتا کہ یہ لفظ اس مفہوم پر دلالت کر رہا ہے یا نہیں کر رہا ہے؟لیکن اس ساتویں سبب میں مجتہد لفظ کی دلالت سے تو واقف ہوتا ہے مگر وہ اس دلالت کو درست نہیں سمجھتا کیونکہ اس کے پاس جو اصول ہیں وہ اس دلالت کو رد کرتے ہیں برابر ہے کہ نفس الامر میں وہ درست ہو یا غلط ہو۔مثلاً مجتہد کے نزدیک عام مخصوص منہ البعض حجت نہ ہو یا مفہوم مخالف حجت نہ ہو وغیرہ ذلک۔

آٹھواں سبب: دلالت کا معارض ہونا[2]

مجتہد لفظ حدیث کی دلالت سے تو واقف ہو مگر اس کے پاس ایسی دلیل موجود ہو جو اس دلالت کے معارض ہو اور یہ بات ثابت کر رہی ہو کہ یہ دلالت مراد نہیں ہے مثلاً عام اور خاص کا تعارض وغیرہ پھر آگے چل کر ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں یہ باب بہت وسیع ہے کیونکہ اقوال و الفاظ کا تعارض اور ان کو ایک دوسرے پر ترجیح دینا بحر ناپید کنار ہے۔

نواں سبب: حدیث کا معارض ہونا[3]

حدیث ترک کرنے کا ایک اہم سبب یہ ہے کہ مجتہد یہ اعتقاد کرے کہ حدیث کے معارض ایسی دلیل موجود ہے جو اس حدیث کے ضعف یا نسخ یا تاویل پر دلالت کر رہی ہے لیکن وہ معارض دلیل ایسی ہو جو بالاتفاق اس حدیث کا معارض بننے کی صلاحیت رکھتی ہو مثلاً کوئی آیت ہو یا حدیث ہو یا اجماع ہو۔

دسواں سبب: مجتہد کے ظن میں حدیث کا معارض موجود ہونا[4]

کسی امام اور مجتہد کے حدیث کو ترک کرنے کا دسواں اور آخری سبب جو ابن تیمیہؒ نے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ حدیث کے معارض کوئی ایسی چیز ہو جو اس حدیث کے ضعیف ہونے یا منسوخ ہونے یا مؤول ہونے پر دلالت کر رہی ہو لیکن وہ چیز یا اس کی جنس دوسرے امام کے نزدیک معارض نہ ہو یا پھر حقیقت میں معارض راجح نہ ہو مثلاً کوفہ کے اکثر علماء (احناف) کے نزدیک اگر حدیث صحیح قرآن کے ظاہر کے معارض ہو تو حدیث کو ترک کر دیا جائے گا کیونکہ ظاہر قرآن یعنی عموم وغیرہ حدیث پر مقدم ہوگا۔

۱۔ رفع الملام،ص۲۹ ۲۔ رفع الملام،ص ۳۰

۳۔ رفع الملام،ص ۳۱ ٤۔ رفع الملام،ص ۳۳

ان دس اسباب کا ذکر کرنے کے بعد علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

''یہ دس اسباب تو بالکل ظاہر ہیں اور ممکن ہے کہ حدیث کو ترک کرنے میں مجتہد کے پاس کوئی ایسی دلیل ہو جس پر ہم مطلع نہ ہو سکے ہوں اس لیے کہ علم کے مدارک بہت وسیع ہیں اور علماء کے باطن میں جو کچھ ہے اس پر ہم مطلع نہیں ہو سکتے۔ اور عالم کبھی اپنی دلیل کو ظاہر کر دیتا ہے اور کبھی ظاہر نہیں کرتا اور جب وہ ظاہر کرتا ہے تو کبھی ہم تک پہنچتی ہے اور کبھی نہیں پہنچتی اور اگر اس کی دلیل ہم تک پہنچ جائے تو کبھی ہم اس کے موضع استدلال کو جان لیتے ہیں اور کبھی نہیں جان سکتے۔''[1]

درج بالا بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فقہاء نے اگر بعض اوقات ایک حدیث کو ترک کر کے دوسری حدیث کو لیا یا حدیث کو ترک کر کے اپنے مذہب کی بنیاد اپنے اجتہاد یا قیاس پر رکھی تو اس ترک حدیث کے پیچھے ایک معقول وجہ تھی جو خواہشِ نفس پر مبنی نہیں تھی بلکہ تلاشِ حق پر مبنی تھی اس لیے فقہاء کو یا فقہاء کے متبعین کو تارک حدیث کہنا سراسر جہالت اور حقائق سے روگردانی پر مبنی ہے۔

پانچواں سبب: قرآن کی قرأتوں کا اختلاف[2]

قرآن کی قرأت میں اختلاف بھی فقہاء میں اختلاف مسائل کا ایک اہم سبب ہے کیونکہ مختلف قرآت مختلف آیات کے قائم مقام ہیں۔ مثلاً جمہور علماء اور شیعہ امامیہ میں وضوء میں پاؤں کے دھونے یا نہ دھونے میں اختلاف ہے۔ جمہور علماء کے نزدیک وضو میں پاؤں دھونا فرض ہے اور شیعہ کے نزدیک پاؤں کا مسح کرنا فرض ہے اور پاؤں دھونا فرض نہیں ہے۔ یہ اختلاف قرآن کی درج بالا آیت کی مختلف قرأتوں پر مبنی ہے۔

﴿يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[3]

قراء نافع، ابن عامر، حفص اور کسائی نے ارجلکم کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے اور قراء ابن کثیر، ابو عمرو اور حمزہ نے جر کے ساتھ پڑھا ہے۔

جمہور علماء نے نصب کی قرأت کو اختیار کر کے پاؤں دھونے کو فرض قرار دیا ہے اور آپ کی سنن قولیہ اور سنن فعلیہ سے اس پر استدلال کیا ہے کیونکہ آپؐ نے وضو میں ہمیشہ پاؤں کو دھویا ہے اور کبھی بھی مسح نہیں کیا اور جمہور نے جر کی قرأت کی مختلف توجیہات بیان کی ہیں مثلاً جر والی قرأت اس حالت پر محمول ہے جب پاؤں پر موزے پہنے ہوئے ہوں۔

امامیہ شیعہ نے جر کی قرأت کو اختیار کر کے پاؤں کے مسح کو فرض قرار دیا ہے اور نصب کی قرأت میں تاویلات کی ہیں مثلاً یہ کہ نصب کی قرأت میں ارجلکم کا عطف "برء وسکم" کے محل پر ہے لہٰذا اس صورت میں بھی پاؤں کا مسح ثابت ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں حضرت انس اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے بھی پاؤں پر مسح کرنے کا قول

۱۔ رفع الملام، ص ۳۵

۲۔ الاختلاف الفقهي اسبابه و موقفنا منه للدكتور وحبه محمود، ص ۵۹؛ قواعد اصولیہ میں فقہاء کا اختلاف اور فقہی مسائل پر اس کا اثر، ڈاکٹر سعید الحسن، ص ۳۹

۳۔ المائدة ۵:۶

منقول ہے۔

قرآن کی قراءتوں میں اختلاف کی طرح بعض اوقات ایک ہی حدیث جو مختلف اسناد سے مروی ہو اس کے الفاظ یا اعراب میں اختلاف کی وجہ سے بھی فقہی اختلافات رونما ہو جاتے ہیں مثلاً یہ حدیث:

((ذكاة الجنين ذكاة امه))١

لفظ ذکاۃ رفع اور نصب دونوں کے ساتھ مروی ہے۔ امام شافعیؒ نے رفع والی روایت کی بنیاد پر یہ مسئلہ اخذ کیا کہ کسی جانور کو ذبح کیا جائے اور اس کے پیٹ میں سے بچہ نکلے تو اس بچہ کی ماں کو ذبح کرنا کافی ہے اور بچہ ذبح کیے بغیر حلال ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ نے نصب والی روایت کو لیا ہے اور حکم مستنبط کیا ہے کہ بچہ کو بھی ماں کی طرح ذبح کیا جائے گا تو حلال ہوگا ورنہ بلا ذبح حلال نہیں ہوگا۔٢

چھٹا سبب: نصوص کے فہم اور تفسیر میں اختلاف٣

بعض اوقات کتاب اللہ یا سنت رسولؐ میں موجود کسی حکم کے مفہوم و مراد، روح و مزاج کو سمجھنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں ہر شخص جس مفہوم کو شریعت سے زیادہ ہم آہنگ سمجھتا ہے اس کو اختیار کر لیتا ہے۔ مثلاً بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ غزوۂ احزاب کے موقع پر آپؐ نے صحابہؓ کی ایک جماعت کو بنو قریظہ کی طرف بھیجتے ہوئے فرمایا کہ تم میں سے کوئی عصر نہ پڑھے مگر بنو قریظہ میں۔ اب راستے میں عصر کا وقت ہو گیا تو بعض صحابہؓ نے کہا کہ ہم عصر اس وقت تک نہیں پڑھیں گے جب تک بنی قریظہ نہ پہنچ جائیں اور بعض صحابہؓ نے کہا کہ ہم تو ابھی پڑھیں گے (ورنہ قضا ہو جائے گی) ان کے نزدیک نماز پڑھنے میں آپ کی نافرمانی نہیں تھی چنانچہ جب یہ واقعہ آپ کو بیان کیا گیا تو آپؐ نے کسی پر بھی سرزنش نہیں فرمائی۔٤

اب جن صحابہؓ نے نماز نہیں پڑھی انھوں نے ظاہر لفظ پر عمل کیا اور جن صحابہؓ نے فوت ہونے سے پہلے نماز پڑھ لی انھوں نے آپؐ کے مقصود کو دیکھا کہ اس حکم سے آپ کا مقصود یہ تھا کہ جلدی جلدی جائیں تاکہ عصر کا وقت ختم ہونے سے پہلے بنو قریظہ پہنچ جائیں۔ آپؐ کے ایک ہی جملہ سے بعض صحابہؓ نے کچھ مطلب مراد لیا اور بعض صحابہؓ نے کچھ اور مطلب مراد لیا۔

اسی طرح اگر دو شخص کسی مال کی ملکیت میں شریک ہوں اور ہر ایک کے پاس انفرادی طور پر مال نصاب زکوۃ سے کم ہو لیکن دونوں کا مال جمع کرنے سے وہ نصاب کی حد تک پہنچ جائے، تو اس صورت میں اختلاف ہے کہ کیا اس صورت میں دونوں پر زکوۃ واجب ہوگی یا نہیں۔

امام شافعیؒ دونوں پر زکوۃ کے وجوب کے قائل ہیں کہ دونوں ایسے ہی زکوۃ ادا کریں گے جیسے کہ ایک شخص زکوۃ ادا کرتا ہے ان کی دلیل درج ذیل حدیث ہے۔

١۔ السنن الکبری للبیهقی، کتاب الضحایا، باب ذکاة ما فی بطن الذبیحة، ٣٣٥/٩

٢۔ تقریب الوصول الی علم الاصول للکلبی، ص ١٢٥

٣۔ الاختلاف الفقهی، ص ١٥؛ قواعد اصولیہ میں فقہاء کا اختلاف، ص ٦٥

٤۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب المغازی، باب مرجع النبیؐ من الاحزاب......رقم الحدیث ٤١١٩

((لا یجمع بین مفترق ولا یفرق بین مجتمع خشیة الصدقة وما کان خلیطین فانھما یتراجعان بینھما بالسویة.))[1]

''متفرق مال کو جمع نہ کیا جائے اور اکٹھے مال کو جدا کر کے نہ بانٹا جائے اس نیت سے کہ زکوٰۃ میں کمی بیشی ہو اور جو مال دو شریکوں کے درمیان مشترک ہو وہ برابری سے ایک دوسرے کے ساتھ لین دین کر لیں۔''

امام احمد بن حنبلؒ بھی امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں البتہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ صرف اختلاط سے نصاب زکوٰۃ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ شراکت سے قبل جتنی زکوٰۃ واجب ہوگی اتنی شراکت کے بعد بھی واجب ہوگی۔ کسی شریک کے نصاب زکوٰۃ میں محض مال اکٹھا ہونے کی وجہ سے فرق نہیں پڑے گا۔ احناف بھی مذکورہ بالا روایت کو اپنی دلیل بناتے ہیں مگر احناف کا طریق استدلال شوافع کے طریق استدلال سے مختلف ہے جس کی وجہ سے ان کے مذاہب میں اختلاف پیدا ہوا۔[2]

ساتواں سبب: دلائل کا متعارض ہونا[3]

فقہاء کے درمیان اختلاف مسائل کا ایک اہم سبب دلائل کا ظاہری تعارض ہے۔ ظاہری تعارض اس لیے کہا گیا ہے کہ حقیقت میں دلائل شرعیہ میں تعارض نہیں ہو سکتا کیونکہ ان تمام دلائل کا سرچشمہ ذات خداوندی ہے لیکن چونکہ نصوص پر بے شمار عوامل اثر انداز ہوتے ہیں اس لیے ظاہری طور پر ان میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس تعارض کو دور کرنا ضروری ہے۔

تعارض کو دور کرنے میں جمہور علماء اور احناف کا طریقہ کار تھوڑا مختلف ہے۔ جمہور محدثین اور جمہور اصولیین کے نزدیک اگر دو متعارض دلائل کو جمع کرنا ممکن ہو تو سب سے پہلے یہی عمل کیا جائے گا اور اگر جمع کرنا ممکن نہ ہو تو ان میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی اور ترجیح دینے کے عمل میں ان وجوہ ترجیح سے مدد لی جائے گی جو اصول کی کتب میں مفصل مذکور ہیں اور اگر ترجیح کا عمل بھی ممکن نہ ہو تو اب اگر متقدم اور متاخر کا علم ہو تو نسخ کا عمل اپنایا جائے گا اور اگر نسخ کا عمل بھی ممکن نہی ہو تو دونوں دلائل ساقط ہو جائیں گے اور اب تیسری دلیل جو ادنیٰ مرتبہ کی ہو اس پر عمل کیا جائے گا۔[4]

احناف کے ہاں ترتیب مختلف ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر متقدم اور متاخر کا علم ہو تو نسخ کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر اس کا علم نہ ہو تو ایک دلیل کو دوسری پر ترجیح دی جائے گی اور اگر ترجیح ممکن نہ ہو تو جمع کو عمل میں لایا جائے گا اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر دونوں دلیلیں ساقط ہو جائیں گی۔[5]

دلائل میں تعارض کی وجہ سے فقہی مسائل میں بہت زیادہ اختلاف پیدا ہوا ہے مثلاً ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ حالت احرام میں نکاح جائز نہیں۔

۱۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الزکاۃ، باب فی زکاۃ السائمۃ، رقم الحدیث ۱۵۶۷

۲۔ اس اختلاف کی مزید تفصیل کے لیے دیکھیے بدایۃ المجتہد لابن رشد، ۲۶۲/۱-۲۶۶

۳۔ مسائل فی الفقہ المقارن، ص ۴۰؛ قواعد اصولیہ میں فقہاء کا اختلاف، ص ۱۰۱

۴۔ تقریب الوصول الی علم الاصول، ص ۱۱۶

۵۔ فواتح الرحموت لعبد العلی لکنوی، ۲۳۶/۲

ان حضرات کی دلیل حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے:

((لا ینکح المحرم ولا ینکح ولا یخطب))[1]

''محرم نہ خود اپنا نکاح کرے اور نہ ہی اس کا نکاح کیا جائے اور نہ وہ نکاح کا پیغام دے۔''

اسی طرح حضرت ابو رافع کی حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا اور آپؐ اس وقت محرم نہیں تھے اور میں ان دونوں کے درمیان سفیر تھا۔[2]

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ حالت احرام میں نکاح کرنا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے:

((ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وھو محرم))[3]

آپ فریقین کے دلائل میں تعارض دیکھ سکتے ہیں جس کی وجہ سے ان کے فقہی مذاہب میں بھی تعارض پیدا ہوا ہے۔ جس فریق نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس نے اسے دوسری حدیث کے مقابلہ میں راجح قرار دیا ہے۔

آٹھواں سبب: مصادر فقہیہ کی حجیت میں اختلاف

فقہی اور فرعی مسائل میں اختلاف کی ایک اہم وجہ یہ ہے کہ ان بعض مصادر فقہیہ کی حجیت میں فقہاء کا اختلاف ہے جن سے فقہی مسائل اخذ کیے جاتے ہیں۔ مثلاً حدیث مرسل، قیاس، اجماع، عرف، مصالح مرسلہ، استحسان اور سابقہ انبیاء کی شرائع کی حجیت میں فقہاء کا اختلاف ہے لہٰذا جو فقیہ ان مصادر و اصول میں سے کسی کو حجت تسلیم کرتا ہے وہ اس کی بنیاد پر مسائل و احکامات کو ثابت کرتا ہے اور جو فریق اس کی حجیت کا قائل نہیں ہے وہ ان مسائل کو رد کرتا ہے جب تک کہ وہ کسی اور دلیل پر مبنی نہ ہوں جو اس کے نزدیک حجت ہے۔

بطورِ مثال عرض کیا جاتا ہے کہ اگر ایک آدمی نے دوسرے شخص کو وکیل بنایا کہ وہ اس کا قرض فلاں آدمی سے وصول کرے اور اکٹھا وصول کرے تھوڑا تھوڑا کر کے وصول نہ کرے اب اس وکیل نے قرض تھوڑا تھوڑا کر کے وصول کیا یہاں تک کہ مکمل قرض پر قبضہ کر لیا اور اس کو مؤکل کے پاس لے آیا تو اس صورت میں وکیل کا ذمہ فارغ ہو جائے گا اور وکیل مؤکل کے حکم کی مخالفت کرنے والا شمار نہیں ہو گا یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کا ہے اور استحسان پر مبنی ہے۔ امام زفرؒ چونکہ استحسان کو حجت نہیں مانتے اس لیے ان کے نزدیک وکیل مخالفت کرنے والا شمار ہو گا کیونکہ اس نے قرض کی ہر جزوی وصولی میں مؤکل کی مخالفت کی ہے لہٰذا وہ تمام قرض کی وصولی میں بھی مخالفت کرنے والا شمار ہو گا نہ کہ موافقت کرنے والا۔[4]

۱۔ الصحیح لمسلم، کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم و کراھۃ خطبتہ،رقم الحدیث ۱۴۰۹

۲۔ الجامع للترمذی، کتاب النکاح، باب ما جاء فی کراھیۃ تزویج المحرم،رقم الحدیث ۸۴۱

۳۔ الصحیح لمسلم، کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم و کراھۃ خطبتہ،رقم الحدیث ۱۴۱۰

۴۔ اسباب اختلاف الفقہاء،ص ۲۳۰

نواں سبب: قواعد اصولیہ میں اختلاف [1]

فقہاء کے درمیان اختلاف مسائل کا ایک اہم سبب قواعد اصولیہ میں اختلاف ہے۔ قواعد اصولیہ سے مراد وہ بنیادی قواعد ہیں جن کو مسائل کے استنباط کے وقت ایک مجتہد مدنظر رکھتا ہے اور انھی قواعد پر وہ اپنے مسلک کی تعمیر کرتا ہے مجتہد جب کوئی مسئلہ مستنبط کرتا ہے تو اس کا یہ استنباط انھی قواعد کا ثمرہ اور نتیجہ ہوتا ہے ان قواعد اصولیہ میں سے بعض قواعد کا مرجع لغت ہے اور بعض کا مرجع عقل۔

قواعد اصولیہ میں اختلاف کی بہت سی صورتیں ممکن ہیں ان میں سے چند اہم صورتوں کا مع امثلہ ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) مشترک لفظ کے معنی کی تحدید میں اختلاف:

بعض اوقات نصوص شرعیہ میں مشترک لفظ آجاتا ہے جس کے ایک سے زائد معانی ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس صورت میں ایک فقیہ ایک معنی کو ترجیح دیتا ہے اور دوسرا فقیہ دوسرے معنی کو ترجیح دیتا ہے۔ اس اختلاف پر بہت سے فقہی مسائل مرتب ہوتے ہیں مثلاً عدت کے بارے میں اس آیت ﴿وَ الْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ [2] میں لفظ قروء مشترک ہے اس کے دو معنی ہیں حیض اور طہر، اب امام ابو حنیفہؒ نے یہاں لفظ قروء سے حیض مراد لیا ہے اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے قروء سے طہر مراد لیا۔ معنی کے اس اختلاف کی وجہ سے ان فقہاء میں بہت سے فروعی مسائل میں بھی اختلاف پیدا ہوا ہے۔ [3]

(۲) صیغہ امر کے معنی میں اختلاف:

صیغہ امر بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ اکثر اصولیین کے نزدیک امر کا حقیقی معنی وجوب ہے مگر بعض اوقات قرائن کی وجہ سے دوسرے معانی مثلاً ندب، اباحت، ارشاد، التسویہ وغیرہ میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا نصوص شرعیہ میں جب کہیں امر کا صیغہ آتا ہے تو وہاں بعض اوقات امر کا معنی متعین کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہو جاتا ہے مثلاً ایک حدیث میں صیغہ امر کے ذریعے ولیمہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ((اولم ولو بشاة)) [4]

ظاہریہ نے یہاں امر کے صیغہ کو وجوب پر محمول کیا اور شادی پر ولیمہ کرنے کو واجب قرار دیا ہے اور اس کے مقابلہ میں جمہور کے نزدیک ولیمہ کرنا مستحب ہے کیونکہ جمہور نے یہاں امر کو ندب پر محمول کیا ہے۔ [5]

(۳) صیغہ نہی کے معنی میں اختلاف:

اکثر اصولیین کے نزدیک صیغہ نہی کا حقیقی معنی تحریم ہے مگر بعض اوقات قرائن کی وجہ سے کراہت کا مفہوم دیتا ہے اور پھر کراہت کی دو قسمیں ہیں: کراہت تحریمی اور کراہت تنزیہی۔ لہٰذا نصوص شرعیہ میں جب کبھی نہی کا صیغہ آتا ہے تو اس کا معنی متعین کرنے میں بعض اوقات فقہاء کا اختلاف ہو جاتا ہے جو فرعی مسائل میں اختلاف کا سبب بنتا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ آپؐ نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کو جب دو زرد رنگ سے رنگے ہوئے کپڑے پہنے دیکھا تو فرمایا:

۱۔ اسباب اختلاف الفقہاء، ص ۱۰۷؛ مسائل فی الفقہ المقارن، ص ۳۳؛ قواعد اصولیہ میں فقہاء کا اختلاف اور فقہی مسائل پر اس کا اثر ص ۱۲۶

۲۔ البقرۃ ۲:۲۲۸

۳۔ ان فروعی مسائل کی تفصیل احناف کی مشہور درسی کتاب اصول الشاشی ص ۱۴، ۱۵ پر دیکھی جا سکتی ہے۔

۴۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب النکاح، باب الولیمة ولو بشاة رقم الحدیث ۵۱۶۷ ۵۔ فتح الباری، ۲۲۸۵/۲

((ان هذه من ثیاب الکفار فلا تلبسها))[1]

''یہ کفار کے کپڑے ہیں لہٰذا تم ان کو نہ پہنو۔''

اس حدیث میں لاتلبس نہی کا صیغہ ہے جمہور علماء نے اس کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے اور زرد کپڑے کا پہننا جائز قرار دیا ہے اگر چہ نہ پہننا بہتر ہے اور بعض علماء نے اس کو تحریم پر محمول کر کے زرد رنگ کے کپڑے کو پہننا حرام قرار دیا ہے۔[2]

(۴) مطلق کو مقید پر محمول کرنے میں اختلاف:

بعض اوقات ایک لفظ ایک نص میں مطلق آتا ہے اور وہی لفظ دوسری نص میں مقید آتا ہے تو اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی چار صورتیں ہیں:

(۱) اگر دونوں نصوص میں سبب اور حکم متحد ہو تو اس صورت میں بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

(۲) اگر دونوں نصوص میں سبب اور حکم دونوں مختلف ہوں تو اس صورت میں بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

(۳) اگر دونوں نصوص میں حکم متحد ہو اور سبب مختلف ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے مثلاً:

﴿وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآءِ هِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآ سَّا﴾[3]

اس آیت میں رقبۃ کا لفظ مطلق ہے اور اس آیت:

﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَـًٔا وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّ دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰۤى اَهْلِهٖۤ اِلَّاۤ اَنْ يَّصَّدَّقُوْا﴾[4]

میں رقبۃ کا لفظ مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید ہے تو کیا اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا یا نہیں؟ اس مسئلہ میں مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور کفارہ قتل کی مانند کفارۂ ظہار میں بھی مومن غلام کو آزاد کرنے کی شرط لگاتے ہیں۔ احناف اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا لہٰذا ان کے نزدیک کفارۂ ظہار میں مؤمن غلام آزاد کرنا ضروری نہیں ہے۔[5]

(۴) اگر دونوں نصوص میں سبب متحد ہو اور حکم مختلف ہو تو اس صورت میں بھی اختلاف ہے۔ مثلاً آیت:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ وَ بَنٰتُكُمْ وَ اَخَوٰتُكُمْ وَ عَمّٰتُكُمْ وَ خٰلٰتُكُمْ وَ بَنٰتُ الْاَخِ وَ بَنٰتُ الْاُخْتِ وَ اُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْۤ اَرْضَعْنَكُمْ وَ اَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَ اُمَّهٰتُ نِسَآىِٕكُمْ وَ رَبَآىِٕبُكُمُ الّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآىِٕكُمُ الّٰتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَاِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾[6]

میں ''امھات نسائکم'' کا لفظ مطلق ہے لہٰذا جمہور فقہاء کے نزدیک ساس محض نکاح کرنے سے حرام ہو جاتی

۱۔ الصحیح لمسلم، کتاب اللباس و الزینة، باب النهی عن لبس الرجل الثوب المعصفر، رقم الحدیث ۲۰۷۷

۲۔ شرح نووی علی المسلم، ۱۳۱۷ ۳۔ المجادلة ۵۸:۳

۴۔ النسآء ۴:۹۲ ۵۔ بدایة المجتهد، ۲/۱۱۱

۶۔ النسآء ۴:۲۳

ہے چاہے مرد اس کی بیٹی سے دخول کرے یا نہ کرے کیونکہ جمہور یہاں مطلق کو مطلق رکھتے ہیں اور اس کو مقید یعنی "ربائبکم" پر محمول نہیں کرتے۔البتہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما یہاں مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں لہٰذا ان کے نزدیک ساس اس وقت حرام ہوتی ہے جب اس کی بیٹی سے دخول کرے جیسا کہ سوتیلی بیٹی اس وقت حرام ہوتی ہے جب اس کی ماں سے دخول کرے۔[1]

(۵) لفظ کو حقیقت یا مجاز پر محمول کرنے میں اختلاف:

بعض اوقات نصوص شرعیہ میں ایسا لفظ آتا ہے جو حقیقی اور مجازی دونوں معانی میں مستعمل ہوتا ہے لہٰذا ایک مجتہد اس کو حقیقی معنی پر محمول کرتا ہے اور دوسرا مجتہد اس کو مجازی معنی پر محمول کرتا ہے جس کی وجہ سے فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہوتا ہے مثلاً:

﴿وَ اِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰۤى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا﴾[2]

اس آیت میں ملامست کے لفظ کو احناف نے صرف مجازی معنی یعنی جماع پر محمول کیا ہے اور شوافع نے اس کو حقیقی معنی یعنی چھونے اور مجازی معنی یعنی جماع دونوں پر محمول کیا ہے۔لہٰذا احناف کے نزدیک عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔[3]

(۶) خبر واحد سے کتاب اللہ کی تخصیص کرنے میں اختلاف:

شوافع کے نزدیک خبر واحد کے ذریعے قرآن میں موجود عام حکم کی تخصیص کرنا جائز ہے اور احناف کے نزدیک خبر واحد سے قرآن کے عام کی تخصیص کرنا جائز نہیں ہے چنانچہ اس اختلاف پر بہت سے فقہی اختلافات مرتب ہوتے ہیں مثلاً مسلمان اگر جانور ذبح کرتے ہوئے قصداً تسمیہ نہ پڑھے تو ایسا جانور احناف کے نزدیک حرام ہے اور شوافع کے نزدیک حلال ہے۔احناف قرآن کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں:

﴿وَ لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَ اِنَّهٗ لَفِسْقٌ﴾[4]

کیونکہ اس آیت میں حکم عام ہے اور قصداً تسمیہ نہ پڑھ کر ذبح کیے ہوئے جانور کو بھی شامل ہے جبکہ شوافع اس آیت میں اس حدیث کے ذریعے جو کہ خبر واحد ہے تخصیص کرتے ہیں:

((اذا ذبح المسلم ونسی ان یذکر اسم اللہ فلیاکل فان المسلم فیہ اسم من اسماء اللہ))[5]

۱۔ بدایۃ المجتہد،۲/۳۴ ۲۔ النسآء ۴:۴۳

۳۔ نظام الدین الشاشی، اصول الشاشی،ص۳۳

۴۔ الانعام ۶:۱۲۱

۵۔ السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الصید والذبائح، باب من ترک التسمیۃ وھو ممن تحل ذبیحتہ،۹/۲۴۰

(۷) عموم مقتضیٰ میں اختلاف:

مقتضی اس عبارت کو کہتے ہیں کہ کلام کی صحت اور درستگی جس کے وجود کے فرض کرنے کا تقاضا کرتی ہو۔[۱]

مثلاً ارشاد باری ﴿حرمت علیکم امهاتکم﴾ (النساء ٤:٢٣) محذوف کو مقدر ماننے کا تقاضا کرتا ہے یعنی حرمت علیکم الزواج بامهاتکم مقتضی کے بارے میں فقہاء اختلاف ہے کیا یہ عام ہوتا ہے یا نہیں ہوتا؟ شوافع کے نزدیک مقتضی میں عموم ہو سکتا ہے اور احناف کے نزدیک مقتضی عام نہیں ہو سکتا۔ اس اختلاف پر بہت سے مسائل مبنی ہیں مثلاً خطا یا نسیان سے نماز میں کلام کرنے سے شوافع کے نزدیک نماز باطل نہیں ہوتی کیونکہ اس حدیث:

((ان الله وضع عن امتی الخطأ والنسیان))[۲]

میں حکم کا لفظ محذوف ہے جو دنیاوی اور اُخروی دونوں حکموں کو عام ہے لہٰذا جیسا کہ نماز میں خطا یا نسیانا کلام سے آخرت میں گناہ نہیں ہوگا اسی طرح دنیا میں نماز بھی باطل نہیں ہوگی اور احناف کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ احناف کے نزدیک یہاں حکم کا لفظ عام نہیں ہے بلکہ اس سے مراد صرف اُخروی حکم ہے۔

(۸) مفہوم مخالف سے استدلال میں اختلاف:

مفہوم مخالف سے مراد یہ ہے کہ کسی لفظ سے اس مسئلہ کا حکم نکالا جائے جس کے بارے میں نص خاموش ہے لیکن یہ حکم اس مسئلے کے برعکس ہو جس کا کلام میں ذکر کیا گیا ہو، اس لیے کہ حکم منطوق (مذکور کلام) میں معتبر قیود میں سے کوئی قید اور شرط غائب ہوتی ہے اس کو دلیل خطاب بھی کہا جاتا ہے۔

مفهوم المخالفة: ان یکون المسکوت عنه مخالفا للمنطوق فی الحکم ویسمی بدلیل الخطاب.[۳]

مفہوم مخالف کی حجیت میں فقہاء کے اختلاف کا اثر بہت سے فقہی مسائل پر پڑا ہے۔ جمہور شوافع، مالکیہ اور حنابلہ مفہوم مخالف سے استدلال کو جائز قرار دیتے ہیں اور احناف کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے اور وہ اسے استدلال فاسدہ میں شمار کرتے ہیں البتہ متاخرین حنفیہ عدم استدلال کو صرف شارع کے کلام کے ساتھ مخصوص مانتے ہیں اور باقی مقامات پر وہ عرف کا اعتبار کرتے ہیں۔

بطور مثال کنواری بالغ لڑکی پر نکاح کے لیے باپ کے جبر کے جواز اور عدم جواز کا مسئلہ پیش کیا جاتا ہے امام شافعیؒ کے نزدیک باپ کنواری بالغ بیٹی پر نکاح کے سلسلے میں زبردستی کر سکتا ہے۔ ان کا استدلال اس حدیث کے مفہوم مخالف سے ہے۔

((الثیب احق بنفسها من ولیها))[۴]

''ثیبہ (جو کنواری نہ ہو) اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے۔''

۱۔ محمد رواس قلعه جی، معجم لغة الفقهاء، ص ٣٤٠

۲۔ السنن لابن ماجة، کتاب الطلاق، باب طلاق المکره والناسی، رقم الحدیث ٢٠٤٥

۳۔ معجم لغة الفقهاء، ص ٣٢٧

٤۔ الصحیح لمسلم، کتاب النکاح، باب استئذان الثیب فی النکاح بالنطق والبکر بالسکوت، رقم الحدیث ١٤٢١

اس حدیث کے مفہوم مخالف سے ثابت ہوتا ہے کہ کنواری چاہے بالغ ہو یا نابالغ ہو اپنے نفس کی زیادہ حق دار نہیں ہے لہٰذا ولی نکاح کے سلسلے میں اس پر جبر کر سکتا ہے۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح منقول ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کنواری بالغ لڑکی پر نکاح کے لیے باپ کو جبر کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے اس لیے انھوں نے اس حدیث سے استدلال نہیں کیا۔[1]

دسواں سبب: کسی مسئلہ میں نص کا نہ ہونا[2]

آپؐ کی حیات میں تو احکام شرعیہ کے مصادر صرف کتاب وسنت تھے اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ جب آپؐ اس دنیا سے تشریف لے گئے تو اس وقت بھی کچھ مسائل ایسے تھے جو صراحتاً کتاب وسنت میں موجود نہیں تھے۔ یہ بات بدیہی ہے کہ منصوص احکام محدود ہیں اور درپیش آنے والے مسائل بہت زیادہ ہیں لہٰذا جب کوئی نیا مسئلہ سامنے آئے اور اس کی نظیر دورِ رسالت میں مل جائے تو اس کا حکم معلوم ہو جائے گا اور اگر اس کی نظیر نہیں ملتی تو اس وقت اجتہاد کی ضرورت پڑے گی اور ان مسائل کو مستنبط کرنے کے لیے غور وفکر کرنا پڑے گا غیر منصوص احکام کو مستنبط کرنے کے بہت سے طریقے ہیں۔ کبھی اس کے لیے قیاس یا استحسان کا سہارا لیا جاتا ہے تو کبھی مصلحت یا عرف یا استصحاب حال کو دلیل بنایا جاتا ہے۔ کسی مسئلہ میں نص کا نہ ہونا جیسا کہ صحابہ کرامؓ میں اختلاف مسائل کا سبب رہا ہے اسی طرح فقہاء میں اختلاف مسائل کا اہم سبب بھی یہی ہے۔

بطور مثال ذکر کیا جاتا ہے کہ جو آدمی اپنی بیوی کو انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) کہہ دے تو اس کا حکم قرآن و سنت میں چونکہ صراحتاً مذکور نہیں ہے اس لیے اس مسئلہ میں صحابہؓ کا اختلاف تھا بعض صحابہؓ کے نزدیک اس جملہ سے ظہار ہو جائے گا کیونکہ اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو اپنے اوپر اسی طرح حرام قرار دے دیا جیسا کہ اس کی محرم عورتیں اس پر حرام ہوتی ہیں۔ بعض صحابہؓ کے نزدیک اس جملہ سے طلاق پڑ جائے گی کیونکہ وہ اس کے ذریعے اپنی بیوی سے جدا ہونا چاہتا ہے۔ بعض صحابہؓ نے اس کو یمین قرار دیا کیونکہ اس نے اس جملہ سے اپنے آپ پر اپنی بیوی کی وطی حرام کر دی جو کہ حلال تھی (اور حلال کو حرام کرنا قسم ہوتا ہے) لہٰذا ہر فریق نے ایک مخصوص زاویہ سے اس جملہ کو دیکھا جس سے دوسروں نے نہیں دیکھا تھا اسی لیے ان کی آراء اور احکام میں اختلاف پیدا ہوا۔[3]

گیارہواں سبب: زمان و مکان کا اختلاف

فقہاء میں فقہی اختلاف کا ایک سبب زمان و مکان کا اختلاف بھی ہے بلکہ زمان و مکان کی تبدیلی سے بعض اوقات ایک مجتہد کے اقوال میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا تھا جیسا کہ مصر میں آنے کے بعد امام شافعیؒ کی بہت سی آراء میں تبدیلی پیدا ہوئی اور اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے بعد صاحبین کے اقوال میں زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے تبدیلی پیدا ہوئی۔ زمان و مکان کا بذات خود احکام کی تبدیلی میں اثر نہیں ہوتا بلکہ حقیقت میں یہ تبدیلی عرف کے تابع ہے یعنی ایک جگہ یا ایک زمانہ میں

۱۔ قواعد اصولیہ میں فقہاء کا اختلاف اور فقہی مسائل پر اس کا اثر، ص ۲۰۴، ۲۰۵

۲۔ اسباب اختلاف الفقہاء، ص ۱۷۲؛ قواعد اصولیہ میں فقہاء کا اختلاف اور فقہی مسائل پر اس کا اثر، ص ۱۱۹؛ الاختلاف الفقہی وموقفنا منہ، ص ۱۶

۳۔ ابو حامد محمد بن محمد الغزالی، المستصفی، ۵۳۹/۲

لوگوں کا عرف ایک حکم کا متقاضی ہے تو دوسری جگہ یا دوسرے زمانہ میں لوگوں کا عرف دوسرے حکم کا تقاضا کرتا ہے۔ اسی بناء پر متاخرین احناف نے تعلیم قرآن اور اذان دینے پر اجرت کو جائز قرار دیا ہے حالانکہ متقدمین احناف اس کے عدم جواز کے قائل تھے۔ حدود و قصاص کے علاوہ مقدمات میں امام ابو حنیفہؒ گواہوں کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کرتے تھے مگر بعد میں زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے صاحبین نے تمام قسم کے مقدمات میں گواہوں کا تزکیہ ضروری قرار دے دیا۔[1]

اہم نتائج:

درج بالا بحث سے درج ذیل نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں:

۱۔ فقہی اختلافات کی ابتداء آپؐ کے زمانہ سے ہوگئی تھی اور آپؐ نے ان اختلاف کرنے والوں پر نکیر نہیں فرمائی کیونکہ ان اختلافات کی نوعیت فروعی تھی اور فروعی اختلافات انتشار اور تفرق کا سبب نہیں بنتے۔

۲۔ فقہاء کا اختلاف صرف فروعی مسائل میں ہے اصول یعنی عقائد، ارکان اسلام اور اصول تشریع یعنی قرآن وسنت کی حجیت اور اسی طرح اجماع اور قیاس کی حجیت میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

۳۔ فقہاء کے اختلاف کا تعلق ایسی نصوص سے نہیں ہے جو ثبوت اور دلالت کے اعتبار سے قطعی ہیں بلکہ ان کے اختلاف کا تعلق ایسی نصوص سے ہے جو یا تو صرف دلالت کے اعتبار سے ظنی ہیں یا صرف ثبوت کے اعتبار سے ظنی ہیں یا دلالت اور ثبوت دونوں کے اعتبار سے ظنی ہیں لہذا زیادہ تر فقہی اختلافات کا تعلق خبر واحد سے ہے۔

۴۔ فروعی مسائل میں اختلاف لا بدی چیز ہے اور ایک طبعی امر ہے کوئی بھی مذہب اور کوئی بھی قانون اس اختلاف سے مبرا نہیں ہے بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ کوئی بھی علم ماہرین فن کی آراء کے اختلافات سے پاک نہیں ہے تو مبالغہ نہیں ہوگا۔

۵۔ فروعی مسائل میں اختلاف نقصان اور خطرہ کی علامت نہیں ہے بلکہ یہ اختلاف شریعت کے دوام اور وسعت پر دلالت کرتا ہے۔

۶۔ فقہی اختلاف کی وجہ سے مسلمانوں کے علمی سرمایہ میں بے حد اضافہ ہوا کیونکہ ہر مکتبہ فکر کے افراد نے اپنے مذہب کے دلائل اور اثبات کے لیے اور اپنے مؤقف کی تائید کے لیے ہزاروں کتب تحریر کیں اور یوں شریعت سے متعلقہ امور کے بارے میں جتنا بڑا علمی سرمایہ مسلمانوں کے پاس ہے شاید ہی کسی اور مذہب کے افراد کے پاس ہو۔

۷۔ فقہاء کا اختلاف خواہش نفس، عصبیت یا کسی ذاتی غرض و مصلحت پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ اختلاف خالص علمی بنیادوں پر قائم ہے اور اس اختلاف سے ان کی غرض حق کی تلاش اور اخلاص عمل تھا۔

۸۔ فقہی اختلافات کے اسباب میں اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختلافات دو قسم کے ہیں ایک اختلافات

۱۔ اسباب اختلاف الفقهاء، ص ۲۴۲

کی وہ قسم ہے کہ جس میں اصل ماخذ پر تمام فقہاء متفق ہیں مگر اس سے استنباط کے طریقہ اور اُسلوب میں اختلاف پیدا ہوا مثلاً قرآن کی کسی آیت یا سنت سے مسئلہ کا استنباط کرنے میں جو اختلاف پیدا ہوتا ہے وہ اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ قرآن وسنت حجت ہیں یا نہیں کیونکہ ان کی حجیت پر سب کا اتفاق ہے بلکہ اختلاف استنباط کے اسالیب کے اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ دوسری قسم اختلافات کی وہ ہے کہ جس میں کسی اصل ماخذ کی حجیت یا عدم حجیت میں اختلاف پیدا ہوتا ہے مثلاً استصحاب حال بعض فقہاء کے نزدیک حجت ہے اور بعض کے نزدیک حجت نہیں ہے۔

شیخ علی الخفیف فرماتے ہیں:

"واذا رجعنا الی اختلاف الفقہاء فی الاحکام الفقھیة واسبابه التی شرحناھا فیما تقدم. وجدنا ان اختلافھم ھذا منه ما یرجع الی اختلافھم فی الاصل الذی بنیت علیه آراؤھم ومنه ما یرجع الی اختلافھم فی وسائل الفھم والنظر فقط مع اتحادھم فی الاصل الذی رجعوا الیه."[1]

۹۔ پیچھے یہ بات گزر چکی ہے کہ فقہاء کا اختلاف خالص علمی بنیادوں پر تھا اور تلاش حق کی خاطر تھا بلکہ ان کا اختلاف ہمارے ہی فائدہ اور وسعت کے لیے تھا جیسا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ما احب ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لم یختلفوا لأنه لو کان قولا واحدا کان الناس فی ضیق وانھم ائمة یقتدی بھم فلواخذ رجل بقول احدھم کان فی سعة."[2]

لہٰذا ان فقہی اختلافات کو دیکھ کر فقہاء کے بارے میں بدگمانی پیدا نہیں ہونی چاہیے اور نہ ہی ان پر طعن وتشنیع کرنے کے لیے اپنی صلاحیتوں کو صرف کرنا چاہیے بلکہ دل میں ان کا مکمل ادب واحترام ہونا سعادت دنیوی و اُخروی کے لیے نہایت ضروری ہے۔

۱۰۔ فقہی اختلافات کی وجہ سے آپس میں تعصب اور انتشار پیدا نہیں ہونا چاہیے امام غزالیؒ تعصب کی مذمت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اور یہ آفت برے علماء میں ہے کہ حق کے لیے تعصب میں مبالغہ کرتے ہیں اور مخالفین کو بچشم حقارت دیکھتے ہیں اور اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ وہ لوگ بھی مکافات اور مقابلہ پر آمادہ ہوتے ہیں اور باطل کی مدد زیادہ کرتے ہیں اور جس کا ان پر الزام لگایا جاتا ہے اس کو خوب مضبوطی سے تھامتے ہیں۔''[3]

۱۱۔ فقہی اختلافات کے تمام اسباب کا احصاء کرنا بہت مشکل ہے کیونکہ ان کی تعداد بہت زیادہ ہے اسی لیے درج بالا

۱۔ اسباب اختلاف الفقہاء، ص ۲۷۳

۲۔ جامع بیان العلم وفضله، ۲/ ۹۰۵، ۶۰۰

۳۔ ابو حامد محمد بن محمد الغزالی، احیاء العلوم الدین، ۱/ ۷۰

بحث میں چند مشہور اور اہم اسباب کو تحریر کیا گیا ہے۔

۱۲۔ فقہاء اور علماء کے شاذ اور نادر اقوال کی پیروی نہیں کرنا چاہیے کیونکہ جو فقہاء و علماء کے شاذ اقوال کی پیروی کرے گا وہ گمراہ ہو جائے گا۔ علماء کے ان اقوال کی پیروی کی جائے جو مشہور ہوں اور جن پر جمہور علماء کا اتفاق ہو علاوہ ازیں کسی فقیہ یا مجتہد کا ایسا شاذ قول جو جمہور سے ہٹ کر ہو اسکو دیکھ اس سے بدگمان نہیں ہونا چاہیے اور اسے قرآن و سنت کا مخالف نہیں گردانا چاہیے۔

ڈاکٹر عبداللہ شعبان رقم طراز ہیں:

" نوادر العلماء زلات السلف لا تتخذ حجة ولا يعتدبها، لانها زلة عالم او زيغة حكيم؛ ولأنه لا اسوة في الشر، ومن ثم لا تجب متابعتهم عليها ولا الاخذ بها فمن اخذ برخصة كل عالم اجتمع فيه الشر كله."[1]

۱۔ ضوابط الاختلاف فی میزان السنة لعبد الله الشعبان، ص ۲۳۹

باب سوم

خبر متواتر اور خبر واحد سے استنباطِ مسائل میں فقہاء کا اختلاف

فصل اوّل:

خبرِ متواتر کا حکم

فصل دوم:

خبر واحد: مفہوم و حجیت اور فقہاء کا اُسلوب

فصل سوم:

حدیثِ مرسل کی حجیت میں فقہاء کا اختلاف

فصل چہارم:

راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا یا روایت سے انکار کرنا

فصل اوّل

خبرِ متواتر کا حکم

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث وسنن کا ذخیرہ اساسی مصدر تشریع ہے جس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ صحابہ کرامؓ آپؐ سے جب کوئی بات سنتے یا آپ کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھتے تو سب سے پہلے اس قول وفعل کو اپنی زندگی کا حصہ بناتے اور دوسرا کام یہ کرتے کہ اس کو آگے دوسرے صحابہؓ تک اور تابعین تک پہنچاتے اور پھر تابعین نے اس ذخیرۂ احادیث کو آگے روایت کیا اور یوں یہ احادیث وسنن ایک راوی سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی چلی گئیں یہاں تک کہ ان علماء ومحدثین تک پہنچیں جنھوں نے ان کو اپنی مؤلفات میں مدون کیا اور ہم تک یہ مؤلفات محفوظ اور کامل شکل میں پہنچیں۔ محدثین اور اصولیین نے جب اس ذخیرۂ احادیث میں غور کیا تو انھوں نے دیکھا کہ بعض روایات ایسی ہیں کہ جن کے ناقلین اتنے زیادہ ہیں کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا عادۃً محال ہے اور ناقلین کی یہ تعداد ہر زمانہ میں موجود رہی۔ ایسی احادیث کو انھوں نے متواتر کا نام دیا۔ دوسری قسم روایات کی وہ ہے کہ جن کے نقل کرنے والے اس قدر زیادہ نہیں ہیں کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا عادۃً محال ہو اس کو انھوں نے خبر واحد کا نام دیا۔ حدیث کی یہ تقسیم صحابہؓ کے زمانہ میں نہیں تھی وہ تو محض راوی کی عدالت وثقاہت کی بنیاد پر حدیث کو قبول کرلیا کرتے تھے۔ حدیث کی یہ تقسیم بعد کے ادوار میں کی گئی۔

راویوں کی تعداد کے اعتبار سے جمہور اصولیین وفقہاء حدیث کو دو بڑی قسموں یعنی متواتر اور خبر واحد میں تقسیم کرتے ہیں اور احناف ذکر کردہ ان دو قسموں پر خبر مشہور کا اضافہ کرتے ہیں۔

خبر متواتر

لغوی تحقیق:

متواتر کا لفظ تواتُر باب تفاعُل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ اس کا مادہ ''و ت ر''۔ تواتر تتابع کا مترادف ہے اور تتابع کا معنی لگاتار ہونا، پے درپے ہونا ہے جیسا کہ ''تواتر القوم'' اور ''تواتر القطا علی الماء'' کا جملہ اس وقت بولا جاتا ہے جب لوگ یا پرندے پانی پر ایک ایک کرکے آئیں اور ان کے آنے کے درمیان زمانی وقفہ ہو۔[1]

اسی سے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ثُمَّ اَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا تَتۡرَا﴾[2]

یعنی ہم نے رسولوں کو ایک ایک کرکے بھیجا اور ان کی بعثت میں وقفہ تھا۔ لفظ تتری کی اصل وتری ہے اور یہ لفظ وتر سے ماخوذ ہے اور وتر فرد کو کہتے ہیں۔[3]

۱۔ لسان العرب، ٤٧٥٨/٦ ۲۔ المومنون ٢٣:٤٤

۳۔ لسان العرب، ٤٧٥٩/٦

صاحب القاموس المحیط نے تواتر و تتابع کو مترادف قرار دیتے ہوئے کہا ہے:

"وقيل التواتر التتابع، أو مع فترات."[1]

"مختار الصحاح" میں "الصوم المتواترة" کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ ان روزوں کو کہا جاتا ہے جن میں ایک دن روزہ رکھا جائے اور ایک دن یا دو دن روزہ نہ رکھا جائے۔ ومتواترة الصوم: ان تصوم يوما و تفطر يوما او يومين وتأتي به وتراء ولا يراد به المواصلة: لأن اصله من الوتر.[2]

درج بالا لغوی معانی میں غور کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ تواتر افراد یا افعال کے اس تسلسل کو کہتے ہیں جس میں وقفہ ہو۔ لیکن "القاموس المحیط" کے ذکر کردہ معنی سے علم ہوتا ہے کہ تواتر کے مفہوم میں وقفہ ضروری نہیں ہے بلکہ بلا وقفہ کیے جانے والے کام کو بھی متواتر کہا جا سکتا ہے۔ اسی معنی کو حافظ ابن حجرؒ نے ترجیح دی ہے۔

"التواتر مجئ الشي يتلو بعضه بعضا من غير تخلل."[3]

"اشیاء کے ایک دوسرے کے بعد بلا کسی وقفہ کے آنے کو تواتر کہتے ہیں۔"

اصطلاحی تعریف

خبر متواتر کی مختلف علماء نے مختلف الفاظ سے تعریف کی ہے۔ ان تعریفات میں سے چند ذکر کی جاتی ہیں۔

(۱) علامہ ابن حاجبؒ نے خبر متواتر کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

" خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه."[4]

"لوگوں کی جماعت کی ایسی خبر جو بذات خود اپنے صدق کے یقین کا فائدہ دے۔

اس تعریف میں لفظ "خبر" بمنزلہ جنس ہے اور اس میں خبر واحد اور متواتر دونوں شامل ہیں۔ لفظ "جماعۃ" کے ذریعہ وہ اخبار نکل جائیں گی جو ایک یا دو آدمیوں سے مروی ہو۔ لفظ "بنفسہ" کی قید سے وہ اخبار تعریف سے نکل جائیں گی جو قرائن کی وجہ سے یقین کا فائدہ دیتی ہیں اور لفظ "العلم" کے ذریعہ وہ اخبار نکل جائیں گی جو ظن کا فائدہ دیتی ہیں۔

(۲) علامہ آمدی نے بھی اسی سے ملتی جلتی تعریف کی ہے۔

"والحق ان المتواتر فی اصطلاح المتشرعة: عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره."[5]

(۳) علامہ فخر الدین رازیؒ "المحصول" میں خبر متواتر کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"واما فی اصطلاح العلماء فهو خبر اقوام بلغوا فی الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم."[6]

"علماء کی اصطلاح میں خبر متواتر ایسے گروہ کی خبر کو کہتے ہیں جو تعداد میں اتنے زیادہ ہوں کہ محض ان

۱۔ مجد الدين فيروز آبادی، القاموس المحيط، ص ۴۹۰

۲۔ محي الدين عبدالحميد، مختار الصحاح، ص ۵٦۱ ۳۔ فتح الباری، ۲٦۵/۱

٤۔ قاضی عبدالرحمن الايجی، شرح العضد علی مختصر المنتهی الاصولی، ص ۱۳۲

۵۔ الأحكام فی اصول الأحكام، ۲۱/۲ ٦۔ المحصول فی علم اصول الفقه، ۲۲۷/٤

...سے یقین حاصل ہو جائے۔

(۴) حنفی عالم جلال الدین خبازیؒ نے خبر متواتر کی بڑی تفصیلی تعریف کی ہے۔

" المتواتر، وهو: ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم."[۱]

علامہ خبازیؒ کی درج بالا تعریف سے پتہ چلتا ہے کہ خبر متواتر کے رواۃ کی تعداد غیر محصور ہو اور وہ سب عادل ہوں، ان کا تعلق مختلف جگہوں سے ہو اور یہ صورت حال سند کے تمام طبقات میں موجود ہو۔ علامہ خبازیؒ کی عائد کردہ شرائط کے صواب و غلط ہونے کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

(۵) مالکی عالم علامہ قرافیؒ کی تعریف ان الفاظ سے درج ہے۔

" وفي الاصطلاح: خبر اقوام عن امر محسوس يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة."[۲]

''اصطلاح میں خبر متواتر امر محسوس کے بارے میں لوگوں کی ایسی جماعت کی خبر کو کہتے ہیں جن کا عادۃً جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔''

تعریف کا تجزیہ کرتے ہوئے خود علامہ قرافیؒ فرماتے ہیں کہ ''عن امر محسوس'' کی قید سے نظریات سے احتراز ہے کیونکہ ایک عظیم مجمع اگر عالم کے حدوث وغیرہ کی خبر دے تو ان کی اس خبر سے یقین حاصل نہیں ہوگا اور محسوس سے ہماری مراد وہ چیزیں ہیں جن کا ادراک حواس خمسہ سے کیا جا سکتا ہو۔ ''یستحیل تواطؤهم علی الکذب'' سے خبر واحد سے احتراز ہے۔ (کیونکہ خبر واحد میں راویوں کی تعداد کے کم ہونے کی وجہ سے ان کا جھوٹ پر متفق ہونا عادۃً محال نہیں ہوتا) ''عادۃ'' کے لفظ سے عقل سے احتراز ہے کیونکہ تواتر سے حاصل ہونے والا علم عادی ہوتا ہے، عقلی نہیں ہوتا، وجہ اس کی یہ ہے عقل کے نزدیک تو رواۃ کی جتنی بڑی تعداد بھی ہو، ان کا جھوٹ پر متفق ہونا ممکن ہے۔ یہ ناممکن ہونا عادت کی رو سے ہے۔[۳]

(۶) شیعہ عالم محمد رضا المظفر خبر متواتر کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

"ما افاد سكون النفس سكونا يزول معه الشک ويحصل الجزم القاطع من اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب."[۴]

''لوگوں کی ایسی جماعت جن کا جھوٹ پر متفق ہونا ممتنع ہو، کی ایسی خبر جو نفس کو ایسا سکون و اطمینان دے جس سے شک زائل ہو جائے اور پختہ یقین حاصل ہو جائے۔''

(۷) شیعہ اصول فقہ کی کتاب ''علم اصول الفقه في ثوبه الجديد'' میں بھی درج بالا تعریف سے ملتی جلتی

۱۔ جلال الدین الخبازی، المغنی فی اصول الفقه، ص۱۹۲

۲۔ شهاب الدین القرافی، شرح تنقیح الفصول، ص۲۷۳

۳۔ ایضاً

٤۔ اصول الفقه للمظفر، ٦٠/٢

تعریف کی ہے۔

"والمتواتر فی اصطلاح المتشرعة: خبر جماعة بلغوا من الكثرة والتباعد فيما بينهم حدا يمتنع معه عادة توافقهم على الكذب، ومن شأن الخبر المتواتر ان يحصل منه العلم بالصدق أو ركون النفس واطمئنانها."[1]

محمد جواد مغنیہ کی ذکر کردہ درج بالا تعریف میں اس قید کا اضافہ ہے کہ خبر متواتر کے راوی ایک دوسرے سے اتنے دور ہوں کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق عادۃً محال ہو جبکہ یہ قید سوائے علامہ خبازیؒ کی تعریف کے اور کسی تعریف میں موجود نہیں ہے۔

بہر حال درج بالا تمام تعریفات اگرچہ الفاظ میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور تواتر کی شرائط میں بھی اختلاف موجود ہے مگر یہ بات تقریباً تمام تعریفات میں مشترک ہے کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے اور خبر متواتر میں روایت کرنے والوں کی تعداد اتنی زیادہ ہونا چاہیے کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق عادۃً محال ہو۔ علاوہ ازیں علامہ قرافیؒ نے جو امر محسوس کی قید لگائی ہے جمہور علماء کے نزدیک یہ قید بھی متفق علیہ ہے اگرچہ بداہت کی وجہ سے عام طور پر تعریف میں اس قید کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک خبر متواتر کی تعریف ان الفاظ سے کی جا سکتی ہے:

"خبر متواتر ایسی خبر کو کہا جائے گا جس کو ہر دور میں ایسی جماعت روایت کرے کہ عادۃً اس جیسی جماعت کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو اور اپنی روایت میں وہ کسی امر محسوس کی خبر دیں اور محض ان کی خبر کی وجہ سے ہی سامع کو یقین حاصل ہو جائے۔"

خبر متواتر کی اقسام

خبر متواتر کی عام طور پر درج ذیل دو قسمیں بنائی جاتی ہیں۔

(۱) متواتر لفظی:

متواتر لفظی اس خبر متواتر کو کہا جائے گا جس کے الفاظ اور معنی دونوں تواتر سے منقول ہوں یعنی حدیث کے رواۃ مفہوم کے ساتھ ساتھ الفاظ حدیث پر بھی متفق ہوں۔[2]

محدثین کے ہاں اس کی مشہور مثال یہ حدیث ہے۔

((من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار.))[3]

"جو مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ باندھے، اس کو چاہیے کہ وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنا لے۔"

امام نوویؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں "اس حدیث کے علاوہ اور کوئی ایسی حدیث معلوم نہیں ہے کہ

۱۔ محمد جواد مغنیہ، علم اصول الفقہ فی ثوبہ الجدید، ص ۲۳۲ ۲۔ تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۲۲

۳۔ السنن لأبی داؤد، کتاب العلم، باب فی التشدید فی الکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برقم الحدیث ۳۶۵۱؛ امام مسلمؒ نے بھی اپنی کتاب کے مقدمہ میں اس حدیث کو ذکر کیا ہے۔

جس کو تمام عشرہ مبشرہ صحابہ نے روایت کیا ہو اور اس حدیث کے علاوہ اور کوئی ایسی حدیث نہیں ہے جس کو ساٹھ صحابہ سے زیادہ نے روایت کیا ہو۔ بعض حضرات نے دعویٰ کیا ہے کہ اس حدیث کو دو سو صحابہؓ نے روایت کیا ہے۔[1]

اسی طرح اس مشہور حدیث ((من بنى لله مسجدا بنى الله له بيتا فى الجنة))[2] کو اکیس صحابہؓ نے روایت کیا ہے۔

(۲) متواتر معنوی:

اس خبر متواتر کو کہا جائے گا جس میں راویوں کے الفاظ مختلف ہوں مثلاً ایک راوی ایک واقعہ ذکر کرتا ہے اور دوسرا راوی دوسرا واقعہ ذکر کرتا ہے۔ علی ہذا ہر راوی علیحدہ علیحدہ واقعہ ذکر کرتا ہے مگر یہ تمام واقعات ایک قدر مشترک پر مشتمل ہوتے ہیں اس قدر مشترک کو متواتر معنوی کہا جاتا ہے۔[3]

متواتر معنوی کی مثال دعا میں ہاتھ اٹھانے کی حدیث ہے جو مختلف الفاظ و واقعات کے ساتھ تقریباً سو صحابہؓ سے مروی ہے۔ ان میں سے ہر روایت تواتر کے ساتھ ثابت نہیں ہے لیکن ان سب روایات میں ہاتھ اٹھانا قدر مشترک ہے۔ پس مجموعی اعتبار سے ان احادیث سے تواتر معنوی حاصل ہوتا ہے۔[4]

جب متواتر کا لفظ مطلقاً بولا جائے تو اس سے عموماً متواتر لفظی مراد ہوتا ہے۔

مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے تواتر کی چار قسمیں بیان کی ہیں جو کہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ تواتر طبقہ: ایک دور سے دوسرے دور کی طرف نسلاً بعد نسل پوری وسعت اور عموم کے ساتھ نقل و روایت کا سلسلہ جاری رہے مثلاً قرآنِ مجید۔

۲۔ تواتر عملی: نماز کے اوقات، اذان اور نماز کی بنیادی ہیئت۔

۳۔ تواتر اسناد: مثلاً ''من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار'' صرف صحابہ کے دور میں اس کے سو سے زیادہ راوی ہیں، اسی طرح ختم نبوت کی روایات۔

۴۔ تواتر معنوی: یعنی قدر مشترک تمام روایات میں درجۂ تواتر کو پہنچا ہوا ہو مثلاً معجزات نبویؐ، دعا میں ہاتھ کا اٹھانا وغیرہ۔[5]

حدیث متواتر کا وجود

حدیث متواتر کے وجود یا عدم وجود کے بارے میں علماء کے تین قول ہیں:

(۱) حدیث متواتر موجود نہیں ہے اور ذخیرۂ حدیث میں کوئی ایک حدیث بھی ایسی نہیں ہے جس کو متواتر کہا جا سکے اور جو تواتر کی تمام شرائط پر پورا اترتی ہو۔ یہ قول ابن حبانؒ اور دوسرے چند علماء کی طرف منسوب ہے۔[6]

۱۔ شرح نواوی علی صحیح مسلم،ص٤٦

۲۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الصلاة، باب من بنی مسجدا،رقم الحدیث، ٤٥٠

۳۔ طاہر بن صالح الجزائری،توجیہ النظر،ص٤٧

٤۔ قواعد التحدیث،ص١٤٦، ١٤٧

٥۔ علامہ شبیر احمد عثمانی، مقدمہ فتح الملہم،١/١٣-١٥

٦۔ تدریب الراوی،ص٦٢٩

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ حدیث متواتر بہت کم اور نادر الوجود ہیں۔ اس قول کی طرف امام نووی نے اشارہ کیا ہے۔

"وھو قلیل، لا یکاد یوجد فی روایاتھم."[۱]

''خبر متواتر بہت کم ہیں، تقریباً محدثین کی روایات میں موجود نہیں ہیں۔''

اسی طرح ابن الصلاح نے بھی ((من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار)) کے علاوہ کسی اور حدیث کو متواتر تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے:

"ومن سئل عن ابرز مثال لذلک فیما یرویه من الحدیث اعیاه طلبه."[۲]

''اور جس سے بھی مروی احادیث میں سے حدیث متواتر کی کوئی واضح مثال لانے کا سوال کیا گیا تو وہ اس کے ڈھونڈنے سے عاجز آ گیا۔''

(۳) جمہور علماء محدثین وفقہاء کا قول یہ ہے کہ حدیث متواتر موجود ہیں اور اچھی خاصی تعداد میں موجود ہیں۔ ذخیرہ احادیث کا جائزہ لینے سے ایسی بہت سی احادیث مل جاتی ہیں جن کے رواۃ اتنی کثرت سے ہیں کہ ان کی حدیث متواتر ہو جاتی ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے احادیث متواتر کے قلیل الوجود یا عدیم الوجود ہونے کے دعویٰ کو رد کیا ہے اور اس دعویٰ کو عدم واقفیت اور کوتاہ اندیشی پر محمول کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ اپنے دعویٰ کی تائید میں فرماتے ہیں۔

"ان الکتب المشهورة المتداولة بایدی اهل العلم شرقا و غربا، المقطوع عندهم بصحة نسبتها الی مصنفیها، اذا اجتمعت الی اخراج الحدیث وقد تعددت طرقه تعدداً تحیل العادة تواطؤهم الی الکذب الی آخر الشروط افاد العلم الیقینی بصحته الی قائله، ومثل ذلک فی الکتب المشهورة کثیر."[۳]

''مشرق ومغرب میں علماء کے پاس جو مشہور اور متداول کتب حدیث موجود ہیں، ان کے نزدیک ان کتب کی نسبت ان کے مصنفین کی طرف صحیح اور یقینی ہے۔ لہٰذا گر وہ علماء کسی حدیث کی تخریج پر مجتمع ہو جائیں اور اس کے طرق کی تعداد اتنی زیادہ ہو کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو اور اس میں تواتر کی دوسری شرائط بھی موجود ہوں تو یہ حدیث اپنے قائل کی طرف نسبت کے صحیح ہونے کا فائدہ دیتی ہیں اور مشہور کتب حدیث میں اس جیسی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔''

خلاصہ کلام یہ ہے کہ مذکورہ بالا تینوں اقوال میں سے پہلا قول تو بہر حال درست نہیں ہے کیونکہ احادیث کا تتبع اور استقراء اس کی نفی کرتا ہے۔ البتہ دوسرے قول میں یہ تاویل ممکن ہے کہ انھوں نے خبر واحد کی نسبت خبر متواتر کے قلیل ہونے کا دعویٰ کیا ہے یا یہ کہ خبر متواتر لفظی قلیل ہیں اور یہ دونوں باتیں درست ہیں۔

۱۔ تقریب النواوی علی تدریب الراوی، ص ۶۲۷

۲۔ علوم الحدیث لإبن الصلاح، ص ۲۶۸، ۲۶۹

۳۔ نزهة النظر، ص ۱۹۸

خبر متواتر کے کمیاب و نایاب نہ ہونے کا ایک واضح ثبوت یہ بھی ہے کہ کئی علماء نے خبر متواتر پر مستقل کتب تصنیف کی ہیں جن میں سے چند کے نام ذکر کیے جاتے ہیں۔

(۱) قطف الازھار للسیوطی

(۲) لقط الآلی المتناثرة لمرتضی الزبیدی

(۳) الازھار المتناثرة فی الاخبار المتواترة للسیوطی

(۴) الفوائد المتکاثرة فی الاخبار المتواترة للسیوطی

خبر متواتر کی شرائط

علمائے اصول کے نزدیک خبر میں کچھ ایسی شرائط کا پایا جانا ضروری ہے جن کی موجودگی میں وہ متواتر کا درجہ پاتی ہے۔ علمائے اصول کی ذکر کردہ ان شرائط میں سے کچھ ایسی ہیں جن پر سب کا اتفاق ہے اور کچھ ایسی شرائط ہیں جو صرف بعض علماء کے نزدیک معتبر ہیں۔ لہٰذا ان شرائط کی دو قسمیں بنائی جا سکتی ہیں۔

متفق علیہ شرائط

پہلی شرط:

خبر متواتر کے راویوں کی تعداد اتنی زیادہ ہونا ضروری ہے کہ عادۃً اتنے راویوں کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔ چنانچہ اگر راوی اتنی کثرت سے نہ ہو تو ان کی خبر کو متواتر نہیں کہا جائے گا لیکن راویوں کی وہ کم از کم تعداد جس سے یقین اور تواتر حاصل ہو جائے اس کی تعیین میں علماء اصول کا اختلاف ہے۔

فخر الدین رازیؒ نے اس بارے میں مختلف اقوال ذکر کیے ہیں:

(۱) کم از کم پانچ ہوں کیونکہ پانچ سے کم مثلاً چار کی تعداد گواہی کے باب میں ایسی ہے کہ قاضی ان کا تزکیہ کر سکتا ہے تا کہ غلبۂ ظن حاصل ہو جائے۔ اگر چار گواہوں کی گواہی سے یقین حاصل ہو جاتا تو قاضی کو تزکیہ نہ کرنا پڑتا۔ لہٰذا خبر متواتر میں چار سے زائد راوی ہونا شرط ہے۔

(۲) کم از کم بارہ ہوں اس قول کی دلیل یہ آیت ہے۔

﴿وَ لَقَدْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ وَ بَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيْبًا﴾[1]

اس آیت میں بنی اسرائیل کے نقباء کی تعداد بارہ مقرر کی گئی ہے کیونکہ کم از کم بارہ کی تعداد سے یقین حاصل ہو جاتا ہے۔

(۳) کم از کم بیس ہوں اس آیت کی وجہ سے:

﴿اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صٰبِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ﴾[2]

۱۔ المائدة۵:۱۲ ۲۔ الانفال۸:۶۵

اس آیت میں اللہ نے بیس آدمیوں پر جہاد میں ثابت قدم رہنے کو ضروری قرار دیا ہے۔ لہذا اسی طرح بیس آدمیوں کی خبر سے یقین بھی حاصل ہو جائے گا۔

(۴) کم از کم چالیس ہوں اس آیت کی وجہ سے:

﴿يٰۤاَيُّهَا النَّبِىُّ حَسْبُكَ اللّٰهُ وَ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾۱

اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اسلام لانے کے بعد مسلمانوں کی تعداد چالیس ہوگئی تھی۔۲

(۵) کم از کم ستر ہوں اس آیت کی وجہ سے:

﴿وَ اخْتَارَ مُوْسٰى قَوْمَهٗ سَبْعِيْنَ رَجُلًا﴾۳

(۶) کم از کم اہل بدر کی تعداد کے برابر ہوں اور اہل بدر کی تعداد ۳۱۳ تھی۔

(۷) کم از کم بیعت رضوان کرنے والے صحابہؓ کی تعداد کے برابر ہوں اور بیعت رضوان کرنے والے صحابہؓ کی تعداد چودہ سو سے پندرہ سو کے درمیان تھی۔۴

راجح اور صحیح قول یہ ہے کہ تواتر کے حصول کے لیے کوئی عدد مخصوص نہیں ہے کیونکہ راویوں کی عدالت وثقاہت اور حفظ کی بنیاد پر یہ تعداد کم وبیش ہو سکتی ہے۔ اصل چیز علم ویقین کا حاصل ہونا ہے اور یہ جس تعداد سے بھی حاصل ہو جائے وہ خبر متواتر بن جائے گی۔۵

دوسری شرط:

وہ تعداد جس کی وجہ سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے رواۃ کے ہر طبقہ میں ہونا شرط ہے یعنی صحابہؓ، تابعین، تبع تابعین اور بعد والے ہر طبقہ میں اس تعداد کا تسلسل ضروری ہے۔ لہٰذا اگر کسی ایک طبقہ میں بھی یہ تعداد حد تواتر سے کم ہوگئی تو اس وجہ سے حدیث متواتر نہیں بن سکے گی۔

علامہ آمدیؒ اس شرط کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ان يستوى طرفا الخبر ووسطه فى هذه الشروط، لأن خبر اهل كل عصر مستقل بنفسه، فكانت هذه الشروط معتبرة فيه."۶

"خبر متواتر کی دو طرفوں یعنی ابتداء وانتہاء اور درمیان میں یہ شروط ہونا ضروری ہیں کیونکہ ہر زمانہ والوں کی خبر بذات خود مستقل ہے۔ لہٰذا ہر زمانہ میں ان شروط کا اعتبار کیا جائے گا۔"

تیسری شرط:

خبر متواتر میں راویوں کو اس خبر یا حدیث کا علم حواس ظاہری یعنی مشاہدہ یا سماع کے ذریعے ہوا ہو مثلاً راوی یہ کہیں

۱۔ الانفال ۸:۶۴ ۔۔۔ ۲۔ ابو عبداللہ محمد القرطبی، تفسیر قرطبی، ۸/۴۲

۳۔ الأعراف ۷:۱۵۵ ۔۔۔ ۴۔ المحصول ۴/۲۲۵-۲۲۷؛ جمع الجوامع، ص ۶۵

۵۔ شرح تنقیح الفصول، ص ۲۷۵ ۔۔۔ ۶۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ص ۲/۳۵

نے فلاں چیز کو دیکھا یا فلاں بات سنی۔ لہذا اگر خبر مدرک بالحواس نہ ہو بلکہ ان کا علم عقل کے ذریعے ہوا مثلاً کائنات کا حدوث وغیرہ تو ایسی خبر کو متواتر نہیں کہا جائے گا۔

علامہ قرافیؒ اس شرط کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وعلى كل واحد من هذه الطرق لا بد من شرطين في الجميع ان تكون كل طائفة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة وان يكون المخبر عنه امرا حسيا."[1]

علامہ آمدیؒ رقم طراز ہیں:

" ان يكون علمهم مستندا الى الحس لا الى دليل العقل."[2]

''خبر متواتر کے راویوں کے علم کا تعلق حس سے ہو نہ کہ دلیل عقلی سے۔''

مختلف فیها شرائط

(۱) بعض علماء اصول نے خبر متواتر کے لیے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ خبر متواتر کے رواۃ کا تعلق ایک علاقہ سے نہ ہو بلکہ وہ مختلف علاقوں سے تعلق رکھتے ہوں اور اسی طرح خبر متواتر کے رواۃ کی تعداد غیر محصور ہونا چاہیے۔[3] جمہور علماء اصول اس شرط کو تسلیم نہیں کرتے اور یہی قول درست ہے کیونکہ ایک شہر یا علاقہ کے رواۃ کی خبر سے یقین کا حصول بھی اسی طرح ممکن ہے جیسا کہ ان کا تعلق مختلف شہروں سے ہے۔ علاوہ ازیں رواۃ کی اتنی تعداد ضروری ہے جن کا جھوٹ پر متفق ہونا عادۃً محال ہو برابر ہے کہ وہ تعداد محصور ہو غیر محصور ہو۔[4]

(۲) بعض علمائے اصول نے تواتر کے لیے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ تمام راوی عادل اور مسلمان ہوں۔[5]

علامہ محمد جمال الدین قاسمیؒ فرماتے ہیں:

''امام نوویؒ کی شرح صحیح مسلم میں ہے کہ کسی خبر متواتر کے لیے راویوں کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔ علمائے اصول کا بھی یہی قول ہے لیکن یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ اصطلاح صرف اصولیوں کے نزدیک ہے، محدثین کی اصطلاح یہ ہے کہ خبر متواتر متعدد مسلمانوں سے مروی ہو کیونکہ محدثین کے نزدیک صرف عادل، ضابط، مسلمان اور بالغ کی روایت سے احتجاج کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا احادیث کے باب میں کسی کافر کی روایت قبول نہیں کی جا سکتی خواہ وہ کتنی ہی کثیر تعداد میں کیوں نہ ہوں۔''[6]

جمال الدین قاسمیؒ کی عبارت سے ظاہر ہے کہ اکثر علمائے اصول نے راویوں کی عدالت اور اسلام کو ضروری قرار نہیں دیا بلکہ صرف تعداد ہی کا اعتبار کیا ہے کیونکہ بعض اوقات فساق بلکہ کفار کی خبر سے بھی یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی کافر ملک کے لوگ اگر اپنے بادشاہ کے انتقال کی خبر دیں اور ان کی تعداد حد تواتر تک پہنچی ہوئی ہو تو ان کی یہ خبر سن کر

۱۔ شرح تنقيح الفصول، ص ٢٧٦ ۲۔ الاحكام فى اصول الاحكام، ٣٥/٢

۳۔ المغنى فى اصول الفقه، ص ١٩٢؛ علم اصول الفقه فى ثوبه الجديد، ص ٢٣٢

٤۔ المحصول، ٢٦٨/٤؛ جمع الجوامع، ص ٦٦؛ الاحكام فى اصول الاحكام، ٣٧/٢

٥۔ المغنى فى اصول الفقه، ص ١٩٢ ٦۔ قواعد التحديث، ص ١٤٧

عادت کے بموجب یقین حاصل ہو جائے گا البتہ خبر واحد کے راوی میں عدالت اور اسلام بالاتفاق ضروری ہے کیونکہ خبر واحد ظنی ہوتی ہے۔[1]

(۳) بعض حضرات نے خبر متواتر کے راوی کے نسب اور دین مختلف ہونے کی شرط لگائی ہے لیکن جمہور کے نزدیک یہ شرط بھی درست نہیں ہے کیونکہ ہم نسب اور ہم مذہب افراد کی تعداد اگر حد تواتر کو پہنچ جائے تو اس سے بھی علم یقینی حاصل ہو جائے گا۔[2]

(۴) بعض علماء کے نزدیک تواتر کے لیے یہ شرط ہے کہ رواۃ کو تلوار (زبردستی) کے ذریعے خبر دینے پر مجبور نہ کیا گیا ہو۔ علامہ آمدیؒ اس شرط کو رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وهو باطل، فإنهم ان حملوا على الصدق لم يمتنع حصول العلم بقولهم، كما لو لم يحملوا عليه، ولهذا فإنه لو حمل الملك اهل مدينة عظيمة على الأخبار عن امر محس، وجدنا انفسنا عالمة بخبرهم حسب علمنا بخبرهم من غير حمل وان حملوا على الكذب،فيمتنع حصول العلم بخبرهم لفوات الشرط، وهو اخبارهم عن معلوم محس."[3]

"یہ شرط باطل ہے کیونکہ اگر ان رواۃ کو سچ بولنے پر مجبور کیا جا رہا ہے تو ان کی بات کا یقین حاصل ہونا ممتنع نہیں ہے جیسا کہ اگر ان کو مجبور نہ کیا جاتا (تو ممتنع نہیں تھا)، لہٰذا اگر بادشاہ کسی بڑے شہر کے لوگوں کو کسی امر محسوس کی خبر دینے پر مجبور کرے تو ان کی خبر سے ہم اپنے آپ کو اسی طرح یقین والا محسوس کرتے ہیں جیسا کہ اگر وہ بادشاہ جبر نہ کرے (تب محسوس کرتے) البتہ اگر ان کو جھوٹ پر مجبور کیا جائے تو اب ان کی خبر سے یقین حاصل ہونا ممتنع ہوگا کیونکہ تواتر کی ایک شرط یعنی امر محسوس کی خبر مفقود ہے۔"

(۵) شیعہ اور ابن راوندی کے نزدیک خبر متواتر کے رواۃ میں معصوم کا ہونا بھی شرط ہے تاکہ تمام رواۃ جھوٹ پر متفق نہ ہو سکیں کیونکہ معصوم سے جھوٹ کا صدور محال ہے۔ جمہور اصولیین کے ہاں یہ شرط بھی باطل ہے کیونکہ کفار کی خبر سے یقین حاصل ہو جاتا ہے باوجودیکہ کفار میں معصوم کا ہونا ممکن نہیں ہے تو پھر خبر متواتر کے رواۃ میں معصوم کے وجود کو کیسے ضروری قرار دیا جا سکتا ہے۔[4]

خبر متواتر علم ضروری کا فائدہ دیتی ہے

خبر متواتر سے ایسا علم ضروری [5] حاصل ہوتا ہے کہ انسان قطعی طور پر اس کی تصدیق کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے

۱۔ تاج الدين السبكي، جمع الجوامع،ص٦٦؛الاحكام فى اصول الأحكام،٣٨/٢

۲۔ الأحكام فى اصول الاحكام،٣٧/٢؛المحصول،٢٦٩/٤ ۳۔ الأحكام فى اصول الأحكام،٣٩/٢

٤۔ الأحكام فى اصول الأحكام،٣٩/٣؛المحصول،٢٦٩/٤

۵۔ علم ضروری اس علم کو کہتے ہیں کہ جس کے حصول کے لیے غور و فکر اور استدلال کی ضرورت نہ پڑے اور عام لوگ بھی اس کو حاصل کر لیں۔ اسی وجہ سے اس کو علم عامہ بھی کہا جاتا ہے۔ مثلاً انسان کا اپنے وجود کے بارے میں علم، دو ایک سے زیادہ ہوتا ہے، ہر بنائی ہوئی چیز کا کوئی نہ کوئی بنانے والا ہے۔ (معجم مصطلحات اصول الفقہ،ص۲۹۵)

حاصل ہونے والا علم بھی اسی طرح قطعی اور بدیہی ہے۔ اسی وجہ سے خبر متواتر سب کی سب مقبول ہوتی ہیں اور ان کے راویوں کے احوال کی جانچ پڑتال کرنا بھی ضروری نہیں ہے۔

یہاں دو علیحدہ علیحدہ ابحاث ہیں۔ ایک تو یہ کہ خبر متواتر علم (یقین) کا فائدہ دیتی ہے یا نہیں؟ اور دوسری بحث یہ ہے کہ خبر متواتر علم ضروری کا فائدہ دیتی ہے، یا علم نظری کا فائدہ دیتی ہے۔[۱]

جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے تو تمام محدثین، فقہاء اور علمائے اصول کا اس پر اتفاق ہے کہ خبر متواتر علم (یقین) کا فائدہ دیتی ہے اور اس کی تصدیق کرنا ضروری ہے اگرچہ اس پر کوئی اور دلیل دلالت نہ کرے اور برابر ہے کہ اس خبر کا تعلق زمانۂ حال کے کسی واقعہ سے ہو یا زمانۂ ماضی کے کسی واقعہ سے ہو۔[۲]

چند قدیم فرقے یعنی براہمہ، سمنیہ (یہ دونوں ہندوؤں کے فرقے ہیں) اور معتزلہ میں سے نظام نے اس مسئلہ میں جمہور کی مخالفت کی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ علم (یقین) صرف حواس سے حاصل ہوسکتا ہے اس کے علاوہ کسی اور چیز یعنی اخبار وغیرہ کے ذریعے علم (یقین) حاصل نہیں ہوسکتا۔

علامہ آمدیؒ ان فرق باطل کا تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "اتفق الكل على ان الخبر المتواتر يفيد العلم خلافا للسمنية والبراهمة فى قولهم لا علم فى غير الضروريات الا بالحواس دون الاخبار وغيرها، ودليل ذلک ما يجده كل عاقل من نفسه من العلم الضرورى بالبلاد النائية والامم السالفة والقرون الخالية والملوک والأنبياء والائمة والفضلاء المشهورين والوقائع الجارية بين السلف الماضين بما يرد علينا، ومن انكر ذلک فقد سقطت مكالمته وظهر جنونه أو مجاحدته."[۳]

''سب کا اس پر اتفاق ہے کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے برخلاف سمنیہ اور براہمہ کے کہ ان کے نزدیک بدیہی چیزوں کے علاوہ یقین صرف حواس سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اخبار وغیرہ سے (ان کے قول کے باطل ہونے کی) دلیل یہ ہے کہ ہر عاقل آدمی دور دراز علاقوں، سابقہ امتوں، گذشتہ زمانوں، بادشاہوں، انبیاء، ائمہ، مشہور فضلاء اور اسلاف کے گذشتہ واقعات کے بارے میں اپنے آپ میں علم ضروری محسوس کرتا ہے (حالانکہ اس نے یہ سب کچھ نہیں دیکھا) اور جو اس کا انکار کرے تو اس کی بات کا کوئی اعتبار نہیں اور اس کا جنون یا ہٹ دھرمی واضح ہے۔''

جہاں تک دوسرے مسئلہ کا تعلق ہے تو اس میں بھی اکثر علمائے اصول کی رائے تو یہی ہے کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری اور بدیہی ہوتا ہے۔

۱۔ علم نظری جو طویل غور و فکر اور تامل و استدلال سے حاصل ہو مثلاً فرشتوں یا جنوں کا وجود (معجم مصطلحات اصول الفقہ، ص۲۹۶)

۲۔ شرح تنقيح الفصول، ص ۲۷۳؛ المحصول، ۲۲۷/۴

۳۔ الأحكام فى اصول الأحكام، ۲۲/۲

قاضی ابو یعلی "العدۃ" میں فرماتے ہیں:

" العلم الواقع بالاخبار المتواترة معلوم من جهة الضرورة لا من جهة الاكتساب والاستدلال وهو قول اكثر اهل العلم."[1]

''اخبار متواترہ سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوتا ہے، اکتساب واستدلال کے ذریعے حاصل نہیں ہوتا اور اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے۔''

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

دلیلِ اول:

اگر تواتر سے حاصل ہونے والا علم نظری ہوتا تو صرف ان لوگوں کو حاصل ہوتا جو غور وفکر اور استدلال کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں مثلاً علماء اور بعض لوگوں کو خبر متواتر سے علم حاصل ہو جاتا اور بعض اس سے جاہل رہتے کیونکہ نظر و استدلال میں لوگ مختلف سطحوں پر ہوتے ہیں۔ لیکن واقع میں ہم دیکھتے ہیں اہل نظر واستدلال کے علاوہ مثلاً عوام، بچوں اور عورتوں کو بھی خبر متواتر سے علم حاصل ہو جاتا ہے جیسا کہ اہل نظر کو حاصل ہوتا ہے اور سب لوگ اس علم کے حاصل ہونے میں مشترک ہیں تو اس سے ثابت ہوا کہ متواتر سے حاصل ہونے والا علم نظری نہیں ہے بلکہ ضروری یعنی بدیہی ہے۔

دلیل ثانی

ہر عاقل آدمی یہ بات محسوس کر سکتا ہے کہ جیسے ہی اس کو مکہ کے وجود یا اس کے علاوہ ایسے دور دراز شہروں کی خبر متواتر دی جاتی ہے جن میں وہ نہیں گیا ہے تو محض سنتے ہی اس کو یقین اور علم حاصل ہو جاتا ہے اور اس کو اس یقین کے حصول کے لیے کوئی غور وفکر نہیں کرنا پڑتا تو اس سے معلوم ہوا کہ عقل خبر متواتر کی تصدیق کرنے میں مجبور ہے۔ اگر خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم نظری ہوتا تو ہم نظر واستدلال اور قرائن کے بغیر خبر متواتر پر یقین کرنے میں مجبور نہ ہوتے۔[2]

کعبی، معتزلہ میں سے ابو الحسین بصری اور شوافع میں سے دقاق کے نزدیک خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم نظری ہوتا ہے۔ اور بعض حضرات نے اس مسئلہ میں توقف کیا ہے مثلاً شیعہ میں سے شریف مرتضیٰ اور امام آمدیؒ نے بھی توقف کے قول کو اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

"واذا عرف ضعف الماخذ من الجانبين و تقاوم الكلام بين الطرفين فقد ظهر ان الواجب انما هو الوقف عن الجزم باحد الامرين."[3]

حدیث متواتر پر عمل کا حکم

پیچھے یہ بات گزر چکی ہے کہ جمہور علماء، فقہاء اور محدثین کا مذہب یہ ہے کہ خبر متواتر علم ضروری کا فائدہ دیتی ہے تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔

۱۔ ابو يعلى الفراء البغدادى، العدة فى اصول الفقه، ۸۴۷/۳

۲۔ عبدالكريم النملة، المهذب فى علم اصول الفقه المقارن، ۶۵۴/۲

۳۔ الاحكام فى اصول الاحكام، ۳۲/۲

فصل دوم

خبر واحد مفہوم و حجیت اور فقہاء کا اُسلوب

لغوی تحقیق

خبر واحد دو لفظوں کا مجموعہ ہے یعنی: خبر اور واحد۔ لفظ خبر کی جمع اخبار ہے۔ عربی زبان میں نبا کا لفظ بھی خبر کا مترادف ہے۔ خبر اس اطلاع کو کہتے ہیں جو آپ کو اس شخص سے ملتی ہے جس سے آپ کچھ پوچھتے ہیں۔

والخبر بالتحریک: واحد الاخبار، والخبر: ما اتاك من نبأ عمن تستخبر،۔۔۔۔ وخبره بکذا واخبره: نبأه واستخبره: سأله عن الخبر وطلب ان یخبره۔۱؎

اصطلاح میں خبر اس کلام کو کہتے ہیں جو صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہو۔

وفی الإصطلاح قیل: مایدخله الصدق والکذب۔۲؎

لیکن اس بحث میں خبر سے ہماری مراد وہ خبر ہے جو شارع سے منقول ہو۔

خبر واحد کی جمع اخبار الاحاد ہے۔ احاد لفظ احد کی جمع ہے اور احد کی اصل واحد ہے۔ واؤ کو ہمزہ سے بدلا گیا تو احد بن گیا۔ احد اس عدد کو کہتے ہیں جس سے پہلے کوئی عدد نہ ہو یعنی پہلے عدد کو جو کہ ایک ہے۔

احد: والهمزة بدل من الواو، واصله واحد، لأنه من الوحدة، والاحد: بمعنی الواحد وهو اول العدد۔۳؎

لہٰذا لغت میں خبر واحد اس خبر کو کہیں گے جس کو روایت کرنے والا شخص صرف ایک ہو لیکن خبر واحد کی اصطلاحی تعریف کچھ اور خبر دے رہی ہے۔

اصطلاحی تعریف

خبر واحد کی تعریف پر علماء اصول متحد نہیں ہیں مگر علماء اصول کی ذکر کردہ ان تمام تعریفات سے یہ قدر مشترک حاصل ہوتی ہے کہ خبر واحد وہ خبر ہے جس میں تواتر کی تمام شرائط نہ پائی جائیں۔

علامہ آمدی رحمہ اللہ خبر واحد کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

خبر الآحاد: ما کان من الأخبار غیر منتهٍ الی حد التواتر۔۴؎

''اخبار آحاد ان اخبار کو کہا جاتا ہے جو حد تواتر تک نہ پہنچ سکیں۔''

اصول فقہ کی کتاب ''اللمع'' میں خبر واحد کی تعریف ان الفاظ سے کی گئی ہے۔

إعلم ان خبر الواحد ما انحط عن التواتر۔۵؎

''آگاہ رہیے کہ خبر واحد وہ ہے جو درجہ تواتر سے گری ہوئی ہو۔''

۱۔ لسان العرب، ۱۰۹۰/۲ ۔۔۔ ۲۔ فواتح الرحموت، ۱۲۳/۲

۳۔ لسان العرب، ۳۵/۱ ۔۔۔ ۴۔ الأحکام فی اصول الأحکام، ۴۳/۲

۵۔ ابو اسحق ابراهیم شیرازی، اللمع فی اصول الفقه، ۱۵۳

نے خبر واحد کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

"وخبر الواحد وهو: الذی یرویه الواحد أو الاثنان فصاعدا بعد ان یکون دون المشهور والمتواتر۔" ۶؎

"خبر واحد وہ خبر ہے جو مشہور اور متواتر سے کم درجہ پر ہو اور اس کو روایت کرنے والے ایک یا دو یا دو سے زائد ہوں۔"

علامہ خبازی رحمہ اللہ کی تعریف سابقہ دونوں تعریفوں سے مختلف ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ احناف خبر واحد اور متواتر کے درمیان مشہور کو ایک تیسری قسم قرار دیتے ہیں اور جمہور خبر مشہور کو علیحدہ سے قسم قرار نہیں دیتے بلکہ اس کو بھی خبر واحد شمار کرتے ہیں۔

الدکتور محمد ابو زہو نے خبر واحد کی تعریف ذرا تفصیل سے کی ہے۔

"واما خبر الواحد فهو مالم یوجد فیه شروط المتواتر سواء کان الراوی له واحدا أم اکثر۔" ۷؎

"بہر حال خبر واحد وہ خبر ہے جس میں متواتر کی شروط موجود نہ ہوں برابر ہے کہ اس کا راوی ایک ہو یا زیادہ ہوں۔"

درج بالا تعریفات سے پتہ چلتا ہے کہ خبر واحد اس کو کہیں گے جس میں خبر متواتر کی شرائط میں سے کوئی ایک یا ایک سے زائد شرائط موجود نہ ہوں۔ خصوصاً یہ کہ اس کے راوی اس حد تک نہ ہوں کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق عادۃً محال ہو۔ خبر واحد میں راوی ایک ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ لغوی معنی اس کی طرف مشعر ہے بلکہ راوی ایک سے زائد بھی ہو سکتے ہیں بشرطیکہ درجہ تواتر سے کم ہوں۔ اسی بات کی طرف صاحب توجیہ نے اشارہ کیا ہے۔

"خبر الواحد هو الخبر الذی لم تبلغ نقلته فی الکثرة مبلغ الخبر المتواتر سواء کان المخبر واحدا أو اثنین أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة الی غیر ذلک من الأعداد التی لا یشعر بان الخبر دخل بها فی حیز المتواتر۔ ۸؎

حنفی عالم عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ خبر واحد کے بارے میں کہتے ہیں کہ خبر واحد کے آپؐ کے ساتھ اتصال میں معنیً اور صورۃً دونوں طرح سے شبہ پایا جاتا ہے۔ شبہ صوری اس وجہ سے کہ اس حدیث کا آپؐ تک متصل ہونا دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہے اور شبہ معنوی اس وجہ سے کہ امت کی جانب سے اس کو تلقی بالقبول حاصل نہیں ہے۔ ۹؎

خبرِ واحد کی اقسام

رواۃ کی تعداد کے اعتبار سے جمہور علماء کے نزدیک خبر واحد کی درج ذیل تین قسمیں ہیں۔

مشہور:

مشہور کا لفظ (شَهَرَ یشهَر) سے مفعول کا صیغہ ہے۔ یہ لفظ شہرت سے بنا ہے اور لغت میں شہرت کا معنی ہے کسی

۶۔ المغنی فی اصول الفقه، ص ۱۹۴ ۷۔ الحدیث والمحدثون، ص ۲۵

۸۔ توجیه النظر، ص ۳۳

۹۔ علاء الدین عبدالعزیز البخاری، کشف الاسرار، ۵۳۸/۲

پیرہ اعلان کرنا، واش کرنا، پھیلانا، والشھرۃ: وضوح الامر، تقول منه: شهرت الامر، من باب قطع، وشهرۃ ایضا، فاشتهر۔" ۱۰

عربی میں مہینہ کو شہر اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ چاند نکلنے سے واضح ہوتا ہے اور شروع ہوتا ہے۔ ۱۱

جیسا کہ یہ بات پیچھے گزر چکی ہے کہ احناف خبر مشہور کو خبر واحد سے علیحدہ ایک قسم بناتے ہیں اور جمہور علماء کے نزدیک یہ خبر واحد کی ایک قسم ہے لہٰذا اس وجہ سے احناف اور جمہور کے درمیان خبر مشہور کی تعریف میں بھی اختلاف پیدا ہوا۔

احناف کے نزدیک خبر مشہور:

احناف کے نزدیک خبر مشہور اس خبر کو کہتے ہیں جو قرنِ اول میں خبر واحد ہو اور قرنِ ثانی اور قرنِ ثالث میں متواتر ہو جائے یعنی آپؐ سے اس کو روایت کرنے والے صحابہ ایک یا دو یعنی حد تواتر سے کم ہوں لیکن صحابہ کے بعد اگلے ادوار میں اس خبر کو روایت کرنے والوں کی تعداد درجہ تواتر تک پہنچ جائے۔

حنفی عالم خبازی رحمہ اللہ خبر مشہور کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

"والمشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب۔" ۱۲

اس تعریف سے پتہ چلتا ہے کہ خبر متواتر اور خبر مشہور میں راویوں کی تعداد میں جو فرق ہے اس کا تعلق صرف صحابہ کے دور سے ہے۔ بعد کے ادوار میں دونوں قسم کی احادیث میں رواۃ درجہ تواتر تک پہنچ جاتے ہیں۔

علامہ خبازی رحمہ اللہ خبر متواتر کی تعریف ذکر کر کے مزید فرماتے ہیں:

"(تواتر سے نقل کرنے والے) قرن ثانی (تابعین) اور بعد والے (تبع تابعین) ہیں اور یہ لوگ ثقہ ائمہ ہیں جو متہم نہیں ہیں۔ لہٰذا ان کی شہادت اور تصدیق کی وجہ سے خبر مشہور متواتر کی مانند ہے بلکہ جصاص رحمہ اللہ نے تو اس کو متواتر کی ایک قسم قرار دیا ہے۔ ۱۳

احناف کے نزدیک حدیثِ مشہور علم طمانیت کا فائدہ دیتی ہے یہاں تک کہ اس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے اور اس کا منکر گمراہ قرار دیا جائے گا اور کافر نہ ہوگا۔ ۱۴

احادیثِ مشہور سے کتاب اللہ پر جو زیادتی کی جا سکتی ہے اس کی مثال حد رجم ہے۔ حد رجم جس حدیث سے ثابت ہوتی ہے وہ احناف کے نزدیک مشہور ہے اور وہ یہ حدیث ہے۔ "الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة" اسی طرح حدیث ماعز سے بھی رجم کی حد ثابت ہوتی ہے اور یہ حدیث بھی مشہور ہے۔ مسح علی الخفین والی روایت بھی مشہور ہے (جس سے وضوء والی آیت پر زیادتی کی گئی ہے) اور کفارہ یمین میں روزوں کے تتابع کی روایت جو حضرت عبداللہ بن

۱۰۔ مختار الصحاح، ص ۳۷۶ ۱۱۔ لسان العرب، ۲۳۵۱/۴

۱۲۔ المغنی فی اصول الفقہ، ص ۱۹۲ ۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ اصول الشاشی، ص ۱۷۱؛ المغنی فی اصول الفقہ، ص ۱۹۳

... سے ثابت ہے وہ اس حدیث ... ہوتا ہے۔ ۱۵

چونکہ حدیث مشہور علم طمانینت کا فائدہ دیتی ہے لہٰذا فقہاء نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ اس کے ذریعے کتاب اللہ کے مطلق حکم کو مقید کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً اس آیت "من بعد وصیة" ۱۶۔ میں وصیت کسی مخصوص مقدار کے ساتھ مقید نہیں لیکن فقہاء نے "الثلث والثلث کثیر" ۱۷۔ والی حدیث سے اس کو تہائی کے ساتھ مقید کیا ہے۔ اسی طرح یہ آیت عام ہے اور ہر شخص یہاں تک کہ وارث کے لیے بھی وصیت کو جائز قرار دیتی ہے۔ بعض حضرات نے "لا وصیة لوارث" ۱۸۔ والی حدیث کے ذریعہ اس کو غیر وارث کے ساتھ مقید کیا ہے اور یہ دونوں احادیث مشہور ہیں۔ ۱۹۔

جمہور کے نزدیک خبر مشہور:

محدثین اور جمہور علمائے اصول کی اصطلاح میں خبر مشہور اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے سلسلہ رواۃ کے ہر طبقہ میں کم از کم تین یا تین سے زائد راوی ہوں مگر یہ تعداد اس قدر زیادہ نہ ہو کہ حد تواتر تک پہنچ جائے۔ بعض اصولیین نے کم از راویوں کی تعداد چار ہونے کی شرط لگائی ہے۔ حدیث مشہور کو مستفیض بھی کہا جاتا ہے۔

علامہ بلقینی رحمہ اللہ کا قول ہے:

المشهور ويقال له المستفيض: الذى تزيد نقلته على ثلاثة۔ ۲۰۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ ارشاد الفحول میں خبر مشہور کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

المستفيض، وهو ما رواه ثلاثة فصاعداً، وقيل ما زاد على الثلاثة۔ ۲۱۔

علامہ ابن حاجب مالکی رحمہ اللہ کی رائے میں خبر مشہور میں کم از کم راوی تین سے زائد ہونا ضروری ہے۔

"ومن الخبر قسم يسمى المستفيض وهو ما زاد نقلته على الثلاثة۔" ۲۲۔

حدیث مشہور کا حکم

حدیث مشہور کو قطعی طور پر صحیح یا غیر صحیح نہیں کہا جا سکتا بلکہ مشہور احادیث بھی ملی جلی ہیں، کچھ صحیح، کچھ حسن، کچھ ضعیف اور کچھ موضوع تک ہیں۔ لیکن اگر کوئی مشہور حدیث صحیح ہو تو اس حدیث کو غریب اور عزیز پر ترجیح دی جائے گی۔ ۲۳۔

۱۵۔ ابو حنيفة حياته وعصره، فقهه وآراؤه، ص ۳۰۸

۱۶۔ النسآء: ۱۱، ۱۲

۱۷۔ السنن لأبى داؤد، كتاب الوصايا، باب ما جاء فى ما لا يجوز للموصى فى ماله، رقم الحديث ۲۸۶۴

۱۸۔ السنن لأبى داؤد، كتاب الوصايا، باب ما جاء فى الوصية للوارث، رقم الحديث ۲۸۷۰

۱۹۔ المدخل للفقه الاسلامى، ص ۲۱۱

۲۰۔ تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى، ص ٦٢١

۲۱۔ ارشاد الفحول، ۱/ ۲۵٤

۲۲۔ شرح العضد على مختصر المنتهى الاصولى، ص ۱۳٦

۲۳۔ تيسير مصطلح الحديث، ص ۲۵

مشہور غیر اصطلاحی:

اس حدیث کو کہتے ہیں جو عوام یا کسی مخصوص طبقہ کی زبانوں پر مشہور ہو گئی ہو چہ جائیکہ اس میں مشہور اصطلاحی کی شرائط پائی جائیں یا نہ پائی جائیں۔ یہ قسم مشہور اصطلاحی کی نسبت عام ہے۔

(۱) محدثین کے ہاں جو مشہور ہو جائے۔ اس کی مثال درج ذیل ہے۔

((عن انس قنت رسول اللہ ﷺ شھرا بعد الرکوع یدعو علی رعل و ذکوان۔)) ۲۴۔

''حضرت انس روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مہینہ تک رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی جس میں آپ قبیلہ رعل اور ذکوان پر بد دعا فرماتے تھے۔''

(۲) فقہاء کے ہاں جو مشہور ہو جائے:

((نھی رسول اللہ ﷺ عن بیع الحصاۃ و عن بیع الغرر)) ۲۵۔

فقہاء کے نزدیک یہ حدیث اس لیے مشہور ہے کہ اس مختصر سی حدیث سے کئی قواعد و ضوابط حاصل ہوتے ہیں۔

(۳) اصولیین کے ہاں جو مشہور ہو جائے:

((اذا حکم الحاکم فاجتھد فاصاب فلہ اجران و اذا حکم فاخطا فلہ اجر واحد۔)) ۲۶۔

''جب حاکم فیصلہ کرنے میں اجتہاد کرے اور درست فیصلہ کرے تو اس کو دوہرا اجر ملے گا اور اگر غلط فیصلہ کرے تب اس کو اکہرا اجر ملے گا۔''

اصولیین کے نزدیک اس لیے مشہور ہے کہ یہ اجتہاد کی فضیلت پر دلالت کرتی ہے۔

(٤) عوام کے ہاں جو مشہور ہو جائے:

((العجلۃ من الشیطٰن)) ۲۷۔ یعنی جلد بازی شیطان کی طرف سے ہے۔

(٥) نحویوں کے ہاں جو مشہور ہو جائے:

((نعم العبد صھیب، لو لم یخف اللہ لم یعصہ)) ۲۸۔

''صہیب اچھا بندہ ہے، اگر یہ اللہ سے نہ ڈرتا تب بھی گناہ نہ کرتا۔''

۲۴۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الوتر، باب القنوت قبل الرکوع و بعدہ، رقم الحدیث ۱۰۰۳؛ الصحیح لمسلم، کتاب المساجد، باب استحباب القنوت فی جمیع الصلوات، رقم الحدیث ۶۷۷؛ و اللفظ لمسلم

۲۵۔ الصحیح لمسلم، کتاب البیوع، باب بطلان بیع الحصاۃ و البیع الذی فیہ غرر، رقم الحدیث ۱۵۱۳

۲۶۔ الجامع للترمذی، کتاب الاحکام، باب ماجاء فی القاضی یصیب و یخطیء، رقم الحدیث ۱۳۲۶

۲۷۔ المسند لأبی یعلی، رقم الحدیث ٤۲٤۰، ۳/۲٤٤۳ (و رجالہ رجال الصحیح)

۲۸۔ تدریب الراوی، ص ٦۲٤

حدیث عزیز

لغوی تحقیق:

عزیز کا لفظ عز یعز (باب ضرب) سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے اور یہ قوت، سختی، غلبہ اور ندرت کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔ ۲۹ قرآن میں آیا ہے۔ فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ (یٰسٓ۳۶:۱۴) "پھر ہم نے تیسرے کے ذریعے ان کو قوت عطا کی ہے۔"

ان معانی میں سے غور کرنے سے حدیث عزیز کی وجہ تسمیہ سمجھ میں آتی ہے کہ ایک تو یہ احادیث نادر ہیں اور بہت کم پائی جاتی ہیں اس وجہ سے عزیز کہتے ہیں دوسرا اس حدیث میں چونکہ راوی دو ہوتے ہیں اور ہر راوی دوسرے کو تائید اور قوت بخشتا ہے۔ اس وجہ سے اس کو عزیز کہتے ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وسمی بذلک اما لقلۃ وجودہ واما لکونہ عز ای قوی بمجیئہ من طریق اخری" ۳۰۔

اصطلاحی تعریف:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس کی تعریف ان الفاظ سے کرتے ہیں:

"وھو ان لا یرویہ اقل من اثنین عن اثنین۔" ۳۱۔

الدکتور محمود طحان نے تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

"ان لا یقل رواتہ عن اثنین فی جمیع طبقات السند۔" ۳۲۔

اس تعریف سے پتہ چلتا ہے کہ حدیث عزیز میں تمام طبقات میں یا کسی ایک طبقہ میں راوی صرف دو رہ جاتے ہیں۔ برابر ہے کہ وہ طبقہ صحابہ کا ہو یا تابعین رحمہ اللہ کا ہو یا بعد والوں کا ہو۔ تعریف میں جو اثنین کی قید لگائی ہے اس سے حدیث مشہور نکل جائے گی کیونکہ اس میں راویوں کی تعداد کم از کم تین ہوتی ہے اور حدیث غریب بھی نکل جائے گی کیونکہ اس میں راوی صرف ایک رہ جاتا ہے۔

حدیث عزیز کی مثال

((ان رسول اللہ ﷺ قال: لا یؤمن أحدکم حتی أکون أحب إلیه من والده و ولده والناس أجمعین۔)) ۳۳۔

اس کو دو صحابہؓ یعنی حضرت انسؓ اور ابو ہریرہؓ نے روایت کیا۔

حضرت انس سے قتادہ رحمہ اللہ اور عبدالعزیز بن صہیب نے روایت کیا۔ قتادہ رحمہ اللہ سے شعبہ اور سعید نے

۲۹۔ لسان العرب، ۴/۲۹۲۵   ۳۰۔ نزھۃ النظر، ص ۱۹۹

۳۱۔ نزھۃ النظر، ص ۵۰   ۳۲۔ تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۲۶

۳۳۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الایمان، باب حب الرسول ﷺ من الایمان، رقم الحدیث ۱۴

روایت کیا۔ اسی طرح عبدالعزیز سے اسماعیل بن علیہ اور عبدالوارث نے روایت کیا ہے۔ ۳۴

حدیثِ عزیز کا حکم

مقبول حدیث کی شرائط کی موجودگی یا عدم موجودگی کی بنیاد پر حدیث عزیز صحیح بھی ہو سکتی ہے، حسن بھی ہو سکتی ہے اور ضعیف بھی ہو سکتی ہے۔ تعارض کے وقت حدیث عزیز کو حدیث غریب پر ترجیح دی جائے گی۔

حدیث غریب

لغوی تحقیق:

لفظ غریب فعیل کے وزن پر صفت مشبہ کا صیغہ ہے اور غربۃ سے ماخوذ ہے اور لغت میں غریب منفرد اور اجنبی جو وطن سے دور اور جدا ہو کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ ۳۵ حدیث غریب کو یہ نام اس لیے دیا گیا ہے کہ اس میں راوی کسی نہ کسی طبقہ میں اکیلا اور جدا رہ جاتا ہے اور اپنی روایت میں متفرد ہوتا ہے۔

اصطلاحی مفہوم:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے۔

"هو ما يتفرد بروايته شخص واحد في اي موضع وقع التفرد به من السند" ۳۶

"وہ حدیث جس کی روایت میں ایک شخص متفرد ہو برابر ہے کہ سند کی کسی جگہ بھی وہ تفرد پایا جائے۔"

ایک تعریف ان الفاظ سے کی گئی ہے۔

"هو ما رواه راو منفرداً بروايته فلم يروه غيره او انفرد بزيادة في متنه او اسناده، سواء انفرد به مطلقا او بقيد كونه عن امام شانه ان يجمع حديثه لجلالته وثقته وعدالته كالزهري وقتادة۔" ۳۷

"حدیث غریب اس حدیث کو کہا جاتا ہے جس کو روایت کرنے والا صرف ایک شخص ہو اور کوئی نہ ہو یا کسی حدیث کی سند میں یا متن میں کوئی راوی ایسی زیادتی کرے جو مطلق ہو (کہیں نہ پائی جائے) یا کسی ایسے شیخ کی نسبت زیادتی کرے جس شیخ کی روایت اس کی جلالت، ثقاہت اور عدالت کی وجہ سے قبول کی جاتی ہیں مثلاً زہری، قتادہ۔"

ان تعریفوں سے پتہ چلتا ہے کہ غریب وہ حدیث ہے جس کے تمام طبقات یا کسی ایک طبقہ میں راوی صرف ایک رہ جائے۔ اسی طرح وہ حدیث بھی غریب کہلائے گی جس میں کوئی راوی متن یا سند میں ایسی زیادتی کرے جو دوسرے راویوں نے نہ کی ہو۔

۳۴۔ تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۲۷

۳۵۔ لسان العرب، ۵/۳۲۲۵

۳۶۔ نزھۃ النظر، ص ۳۰

۳۷۔ قواعد التحدیث للقاسمی، ص ۱۲۵

اقسام

علمائے حدیث نے حدیث غریب کی دو قسمیں بنائی ہیں۔

(۱) **الغریب سندا و متنا:** وہ حدیث جس کا متن صرف ایک سند سے معلوم ہو اس کو فرد مطلق بھی کہتے ہیں۔ اس کی مثال درج ذیل ہے۔

" رواه الحاكم في معرفة علوم الحديث بسنده عن طريق محمد بن سوقه عن محمد بن المنكدر عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ ان هذا الدين متين فاوغلوا فيه برفق ولا تبغض الى نفسك عبادة الله فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقى۔ " ۳۸۔

یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد حاکم کہتے ہیں کہ یہ حدیث متن اور سند کے لحاظ سے غریب ہے اس کو آپؐ سے صرف جابرؓ نے روایت کیا ہے اور ان سے صرف محمد بن المنکدر نے روایت کیا ہے اور محمد بن المنکدر سے صرف محمد بن سوقہ نے روایت کیا ہے۔

(۲) **الغریب سنداً لا متنا:** وہ حدیث ہے جس کا متن صحابہؓ کی ایک جماعت سے مروی ہو اور معروف ہو لیکن اگر کوئی راوی ان صحابہؓ کی جماعت کے علاوہ کسی اور صحابی سے روایت کرنے میں متفرد ہو تو اس کی حدیث سند کے لحاظ سے غریب کہلائے گی۔ ایسی احادیث کے بارے میں امام ترمذی رحمہ اللہ کہا کرتے ہیں۔ "غریب من هذا الوجه" یعنی یہ حدیث اس طریق روایت سے غریب ہے۔ ۳۹۔

مثال:

عبدالمجید بن عبدالعزیز بن أبی رواد، عن مالک، عن زید بن اسلم، عن عطاء بن یسار، عن ابی سعید الخدری، عن النبی ﷺ قال: الأعمال بالنیة۔" ۴۰۔

اس حدیث کے بارے میں ابن سید الناس رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اس کا متن صحیح ہے اور سند غریب ہے۔

حدیث غریب کا حکم

حدیث مقبول کی شرائط کی موجودگی کے اعتبار سے حدیث غریب بھی صحیح، حسن اور ضعیف ہوسکتی ہے لیکن اکثر غریب احادیث ضعیف ہیں بہت کم روایات صحیح ہیں۔ ۴۱۔

---

۳۸ ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ الحاکم، معرفة علوم الحدیث، ص ۳۱۵

۳۹۔ تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۲۹

۴۰۔ تدریب الراوی، ص ۶۳۵

۴۱۔ تدریب الراوی، ص ۶۳۳

خبرِ واحد کی حجیت

خبر واحد کی حجیت میں فقہاء و اصولیین کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف چار مختلف اقوال پر مبنی ہے۔

(۱) خبر واحد اصول و فروع میں مطلقاً حجت ہے۔ ۴۲

(۲) خبر واحد اصول و فروع میں حجت ہے اگر اس کے ساتھ قرائن ملے ہوئے ہوں۔

(۳) خبر واحد اصول و فروع میں مطلقاً حجت نہیں۔

(٤) خبر واحد فروع میں حجت ہے مگر اصول میں حجت نہیں ہے۔

قول اول اور اس کے دلائل

سلف صالحین میں صحابہ، تابعین، جمہور علمائے حدیث وفقہ اور علمائے اصول کی ایک جماعت کا یہ مذہب ہے کہ خبر واحد اصول و فروع دونوں میں حجت ہے بشرطیکہ اس میں حدیث مقبول کی تمام متفق علیہا شرائط موجود ہوں یعنی سند کا اتصال، راوی کی عدالت، ضبط، عدم شذوذ اور عدم علت۔ علاوہ ازیں وہ حدیث نہ منسوخ ہو اور نہ مرجوح ہو۔ داؤد ظاہری، ابن حزم، حسین بن علی الکرابیسی، حارث محاسبی، امام احمد، امام شافعی، امام مالک، ابو اسحاق شیرازی، ابن تیمیہ، ابن القیم، ابو اسحاق اسفرائینی رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ ۴۳

شیخ محمد خضری رحمہ اللہ اپنی کتاب اصول الفقہ میں کہتے ہیں:

"تواتر عن الصحابة فی وقائع لا تحصی العمل بخبر الواحد ومجموع هذه الوقائع تفيد اجماعهم علی ايجاب العمل باخبار الآحاد و كثيرا ما كانوا يتركون آراء هم التی ظنوها باجتهادهم اذا روی لهم خبر عن رسول الله ﷺ" ۴۴

ان حضرات کے دلائل:

(۱) وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ۴۵

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کو کتاب کے احکام بیان کرنے کا حکم دیا ہے اور کتمان سے منع کیا ہے اور یہ آیت عام ہے لہٰذا ایک آدمی بھی اگر کوئی بات سنتا ہے برابر ہے کہ اس کا تعلق اصول سے ہو یا فروع سے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کو آگے بیان کرے اور اس بات کا چھپانا اس کے لیے حرام ہے۔ اب اگر ہمارے ذمہ اس کی خبر کو قبول کرنا ضروری نہ ہوتا تو اس کے لیے بیان کرنا بھی ضروری نہ ہوتا۔ ۴۶

لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ خبر واحد اصول وفروع دونوں میں حجت ہے۔

۴۲۔ اصول سے عقائد اور فروع سے عملی احکام مراد ہیں۔

۴۳۔ ابو عاصم البرکاتی، حدیث الآحاد عند الاصولیین، ص ۲۵

۴۴۔ شیخ محمد خضری، اصول الفقہ، ص ۲٤۰ ۴۵۔ آل عمران ۳:۱۸۷

۴۶۔ ابو بکر محمد السرخسی، اصول السرخسی، ۱/۳۲۴

(٢) إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ ۙ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ۴۷؎

اس آیت میں اظہار ہدایت کو ضروری قرار دیا ہے۔ اگر اس کا قبول کرنا ضروری نہ ہوتا تو اس کے اظہار میں کوئی فائدہ نہیں تھا۔ لہٰذا اگر ایک آدمی میں بھی ہدایت سے متعلق کوئی خبر لے کر آتا ہے تو اس کی پیروی بھی ضروری ہے۔

(٣) وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ۴۸؎

''رسول جو تم کو دے اس کو لے لو اور جس سے تم کو روکے اس سے رک جاؤ''

اس آیت میں لفظ ''ما'' عام ہے جو ان تمام احکامات کو شامل ہے جو آپؐ لے کر آئے چاہے وہ عملی احکام ہوں یا اعتقادات ہوں اور برابر ہے کہ وہ تواتر سے منقول ہوں یا خبر واحد کے طریقے پر منقول ہوں۔ ۴۹؎

(٤) وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ۵۰؎

اس آیت میں لفظ ''امرا'' نکرہ ہے اور شرط کے تحت داخل ہے لہٰذا یہ عموم کا فائدہ دے گا یعنی ان تمام اقوال، افعال اور تقریرات کے عموم کا فائدہ دیتا ہے جو آپؐ لے کر آئے۔ برابر ہے کہ وہ عملی احکام کے بارے میں ہوں یا عقیدہ کے بارے میں ہوں۔ وہ سب اللہ اور اس کے رسولؐ کے فیصلہ میں داخل ہیں۔ اس آیت میں لفظ امر سے صرف عملی احکام مراد لینا بلا دلیل ہے لہٰذا باطل ہے۔ ۵۱؎

(٥) فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ۵۲؎

اس آیت سے خبر واحد کی حجیت اس طرح سے ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طائفہ کو تفقہ اور انذار کا حکم دیا ہے اور طائفہ کا لفظ ایک، دو اور دو سے زائد کے لیے بولا جاتا ہے۔

سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''ولا يقال الطائفة اسم للجماعة لأن المتقدمين اختلفوا في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب: هو اسم للواحد وقال عطاء: اسم لاثنين۔ وقال الزهري: لثلاثة وقال الحسن: العشرة، فيكون هذا اتفاقا منهم ان الاسم يحتمل ان يتناول كل واحد من هذه الاعداد ولم يقل احد بالزيادة على العشرة۔'' ۵۳؎

طائفہ کا لفظ چونکہ ایک پر بھی بولا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اس آیت کی رو سے ایک شخص کو بھی حکم دیا جا رہا ہے کہ وہ دوسری جگہ جا کر دین سیکھے اور واپس آ کر اپنی قوم کو ڈرائے اور ڈرانے کا فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اس کی بات

۴۷۔ البقرۃ ۲:۱۵۹ ۴۸۔ الحشر ۵۹:۷
۴۹۔ التاسیس فی اصول الفقہ، ص ۱۴۷ ۵۰۔ الاحزاب ۳۳:۳۶
۵۱۔ مصطفی بن محمد بن سلامۃ، التاسیس فی اصول الفقہ، ص ۱۴۷
۵۲۔ التوبۃ ۹:۱۲۲ ۵۳۔ اصول السرخسی، ۱/۳۳۵

حجت ہو۔ علاوہ ازیں اس آیت کے آخر میں لعلهم یحذرون کا لفظ ہے جو دلالت کرتا ہے اگرچہ ڈرانے والا ایک ہی کیوں نہ ہو تب بھی اس کی بات کو مان کر ڈرنا ضروری ہے۔

(٦) یہ بات تواتر سے ثابت ہے کہ آپؐ نے اپنے بہت سے صحابہ کو دور دراز علاقوں میں بھیجا اور ان کے بھیجنے کا مقصد یہ تھا کہ صحابہؓ ان علاقوں میں جا کر وہاں کے لوگوں کو دین سکھائیں اور آپؐ کے فرامین سے آگاہ کریں تاکہ وہ ان پر عمل کریں۔ مثلاً حضرت علیؓ کو یمن بھیجا ۵۴؎ اور حضرت معاذؓ کو بھی یمن بھیجا۔ ۵۵؎ حضرت مصعب بن عمیر کو ہجرت سے پہلے مدینہ بھیجا۔ ۵۶؎

آپؐ نے ان صحابہ کو اکیلے اکیلے بھیجا تو اس سے پتہ چلا کہ خبر واحد حجت تھی کیونکہ اگر خبر واحد حجت نہ ہوتی اور اس پر عمل کرنا ضروری نہ ہوتا تو آپؐ ان کو فرداً فرداً نہ بھیجتے بلکہ ایک جماعت کی صورت میں بھیجتے۔

ان واقعات پر ایک اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہ واقعات و روایات تو بذاتِ خود خبر واحد ہیں اور ہمارا مقصود خبر واحد کی حجیت ثابت کرنا ہے تو یہ حجیت خبر واحد سے کیسے ثابت ہوسکتی ہے اس سے تو دور لازم آئے گا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ احادیث بہت سے طرق سے منقول ہیں۔ اس لیے یہ درجہ شہرت تک پہنچ چکی ہیں۔ علاوہ ازیں یہ احادیث اگرچہ فرداً فرداً تو خبر واحد ہیں لیکن اپنی کثرت کی وجہ سے تواتر معنوی کے ساتھ یہ فائدہ دیتی ہیں کہ خبر واحد حجت ہے۔ ۵۷؎

(٧) حضرت زید بن ثابت روایت کرتے ہیں:

((قال رسول الله ﷺ نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه)) ۵۸؎

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہوتا ہے کہ آپؐ نے حدیث کو یاد رکھنے کی اور اس کو آگے پہنچانے کی ترغیب دی اور اس ترغیب میں ہر آدمی داخل ہے۔ لہٰذا فرد واحد بھی حدیث کو یاد رکھنے اور آگے پہنچانے کا ذمہ دار ہے۔ برابر ہے اس کا تعلق اصول سے ہو یا فروع سے اور اس کو آگے پہنچانے کا اسی وقت فائدہ ہوسکتا ہے جب دوسروں کے لیے اس پر عمل کرنا ضروری ہو۔

(٨) آپؐ نے مختلف بادشاہوں اور حکمرانوں کی طرف اپنے صحابہؓ کو بطورِ نمائندہ بھیجا اور عموماً یہ سفیر اور نمائندے اکیلے ہی بھیجے جاتے تھے اور ان سفیروں نے ان بادشاہوں تک اسلام کا پیغام پہنچایا اور آپؐ نے ان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لازم کیا تھا کہ وہ اس اسلام کے پیغام کو قبول کریں۔

۵۴۔ الجامع الصحيح للبخاری، كتاب المغازی، باب بعث علی بن ابی طالب و خالد بن وليد الى اليمن قبل حجة الوداع، رقم الحديث ۴۳۴۹

۵۵۔ الجامع الصحيح للبخاری، كتاب المغازی، باب بعث ابی موسی و معاذ الى اليمن قبل حجة الوداع، رقم الحديث ۴۳۴۱

۵۶۔ الجامع الصحيح للبخاری، كتاب التفسير، باب سبح اسم ربك الاعلى، رقم الحديث ۴۹۴۱

۵۷۔ ملاجيون، نور الانوار، ص ۱۸۲

۵۸۔ السنن لأبی داؤد، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، رقم الحديث ۳۶۶۰

اس بارے میں امام شافعی فرماتے ہیں:

وبعث۔۔۔ یعنی النبیؐ۔۔ فی دھر واحد اثنی عشر رسولا الی اثنی عشر ملکا یدعوھم الی الإسلام۔۔۔ ولم تزل کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تنفذ الی ولاتہ بالامر والنھی ولم یکن لاحد ولاتہ ترک نفاذ امرہ۔۵۹؎

(۹) اجماع:

خبر واحد کے قبول کرنے پر صحابہؓ کا اجماع تھا۔ بہت سے ایسے واقعات ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ وہ مختلف معاملات میں خبر واحد کی طرف رجوع کرتے تھے جس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

(۱) حضرت عمرؓ نے مجوسی سے جزیہ کے بارے میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی خبر کو قبول کیا کہ آپؐ نے ہجر کے مجوس سے جزیہ لیا۔ ۶۰؎

(۲) حضرت ابو بکر نے جدہ کی میراث میں حضرت مغیرہ بن شعبہ اور حضرت محمد بن مسلمہ کی حدیث کو قبول کیا اور اس کے مطابق فیصلہ کیا۔ ۶۱؎

(۳) حضرت عمر نے جنین کی دیۃ کے بارے میں حضرت حمل بن مالک کی حدیث کو قبول کیا اور اسی کے مطابق فیصلہ کیا۔ ۶۲؎

(٤) حضرت عثمانؓ نے عدت وفات گزارنے والے عورت کے سکنی کے بارے میں فریعۃ بنت مالک رضی اللہ عنہا کی حدیث کو قبول کیا۔ ۶۳؎

(٥) حضرت انس بن مالک نے ایک آدمی کا اعلان سن کر کہ شراب حرام ہوگئی، شراب کو گرا دیا۔ ۶۴؎

(٦) اہل قباء نے ایک آدمی کی خبر کی بنیا پر نماز میں اپنا رُخ قبلہ کی طرف پھیر دیا۔ ۶۵؎

علامہ آمدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ان عمل بعض الصحابة بل الاکثر من المجتهدين منهم باخبار الاحاد مع سکوت الباقين عن النکير دليل الاجماع علی ذلک۔" ۶۶؎

۵۹۔ الشافعی، الرسالۃ ص ۴۱۸

۶۰۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الجزیۃ والموادعۃ، باب الجزیۃ والموادعۃ مع اھل الذمہ والحرب، رقم الحدیث ۳۱۵٦

٦١۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الفرائض، باب فی الجدۃ، رقم الحدیث ۲۸۹٤

٦۲۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الدیات، باب دیۃ الجنین، رقم الحدیث ٤۵۷۲

٦۳۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الطلاق، باب فی المتوفی عنھا تنتقل، رقم الحدیث ۲۳۰۰

٦٤۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الاشربۃ، باب نزل تحریم الخمر وھی من البسر۔۔۔۔، رقم الحدیث ۵۵۸۲

٦۵۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الصلاۃ، باب التوجہ نحو القبلۃ حیث کان، رقم الحدیث ۳۹۹

٦٦۔ الاحکام للآمدی، ۸۵/۲

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ومن الاجماع: اجماع الصحابة والتابعين على الاستدلال بخبر الواحد، وشاع كذلك وذاع ولم ينكره احد ولو انكره منكر لنقل الينا وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح"٦٧۔

(۱۰) **قیاس:**

قیاس بھی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ خبر واحد پر عمل ضروری ہونا چاہیے یہ قیاس کئی طرح سے ہوسکتا ہے۔

(۱) خبر واحد کو مفتی کے قول پر قیاس کرنا کہ مفتی کا قول قبول کیا جاتا ہے حالانکہ وہ بھی خبر واحد کی قبیل میں سے ہے۔ اسی طرح وہ حدیث جو خبر واحد ہو وہ تو بدرجہ اولیٰ قبول کی جانا چاہیے کیونکہ مفتی کے قول میں خطاء ونسیان کا احتمال اس سے زیادہ ہوتا ہے جتنا کہ حدیث کے نقل کرنے میں ہوسکتا ہے۔

علامہ علی سبکیؒ لکھتے ہیں:

"قياس خبر الواحد على الفتوى والشهادة بجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة"٦٨۔

(۲) خبر واحد پر عمل کو اذان اور شہادت پر بھی قیاس کیا جا سکتا ہے۔آپؐ کے زمانے سے لے کر آج تک مسلمان ہمیشہ سے اذان سن کر روزہ رکھتے ہیں اور اذان سن کر روزہ افطار کرتے ہیں اور اذان سن کر نماز پڑھتے ہیں۔ اسی طرح عقوبات اور دوسرے معاملات میں عموماً دو آدمیوں کی گواہی قبول کر لی جاتی ہے اور دو افراد کی گواہی بھی خبر واحد کی قبیل سے ہے۔ تو جب اذان اور شہادت میں خبر واحد قبول کر لی جاتی ہے تو حدیث کی روایت میں تو بدرجہ اولیٰ قبول کی جانی چاہیے کیونکہ دین کی حفاظت کی ذمہ داری تو اللہ نے خود لی ہے۔ ٦٩۔

(۱۱) عقل بھی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ خبر واحد حجت ہونی چاہیے۔ہمیں اپنی روز مرہ زندگی میں کتنے ہی معاملات ایسے ہیں کہ ان میں خبر واحد کا سہارا لینا پڑتا ہے مثلاً استاذ شاگرد کو بہت سے علوم پڑھاتا ہے اور شاگرد ان علوم کو سیکھتا ہے اور ان کے صحیح ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے حالانکہ استاد صرف ایک ہی ہوتا ہے اور وہ استاد بھی اپنے استاد کی جانب سے نقل کرتا ہے جو کہ بعض اوقات ایک ہوتا ہے اب اگر شاگرد کہے کہ میں خبر واحد کو نہیں مانتا بلکہ میرے پڑھانے کے لیے اساتذہ کی ایک پوری ٹیم ہونی چاہیے جن کی بات سے مجھے یقین آجائے تو اس شاگرد کی بات کو وہ شخص بھی نامعقول قرار دے گا جو خبر واحد کو حجت تسلیم نہیں کرتا۔ اسی طرح جب ہمیں اپنے کسی دوست یا رشتہ دار کے آنے کی خبر ملتی ہے تو ہم اس کے استقبال کے لیے سٹیشن وغیرہ پہنچ جاتے ہیں حالانکہ بعض اوقات ہمیں اس کے لیے اپنے کئی کاموں کا حرج کرنا پڑتا ہے۔ اسی طرح اور بہت سے ایسے معاملات ہیں کہ

٦٧۔ ارشاد الفحول، ۱/۲۵۳

٦٨۔ علی بن عبدالکافی السبکی، الابھاج، ص ۳۲۹

٦٩۔ ابو الخطاب محفوظ الکلوذانی، التمہید فی اصول الفقہ، ۳/۳٦

ان میں بھی خبر واحد کا سہارا لینا پڑتا ہے اور اس خبر واحد کو تسلیم کر کے اس کے مطابق ہم عمل کرتے ہیں۔ ایسے معاملات میں اگر تواتر کی شرط لگا دی جائے تو ہماری زندگی دشوار ہو کر رہ جائے گی۔

جسٹس مفتی تقی عثمانی رحمہ اللہ اپنی کتاب "The Authority of Sunnah" میں لکھتے ہیں:

تیسری قسم خبر واحد ہے اس کی حجیت اور صداقت کا انحصار راویوں کی راست بازی اور دیانت پر ہے اگر راوی ہر لحاظ سے قابل اعتبار ہے تو اس کی بیان کردہ روایت قبول کی جا سکتی ہے لیکن اگر ایک اکیلا راوی مشکوک تصور کیا جائے تو تمام تر روایت خود بخود مشکوک ٹھہرتی ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ یہ اصول دنیا کے ہر خطے میں لاگو اور کار فرما ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے بارے میں اس پر اعتراض کیا جاتا ہے حالانکہ حدیثِ نبویؐ کے بارے میں یہ اصول زیادہ قابل اطلاق ہونا چاہیے کیونکہ احادیث کو روایت کرنے والے اپنی روایتوں کی نزاکت اور اہمیت سے بخوبی واقف تھے۔" ۷۰

قولِ ثانی

خبر واحد کو اس وقت قبول کیا جائے گا جب اس کے ساتھ قرائن ملے ہوئے ہوں یہ قول ۔حنابلہ کی ایک جماعت مثلاً ابن قدامہ، ابن عقیل اور ابو البقاء وغیرہ اور معتزلہ میں سے نظام کا ہے اور آمدی، ابو بکر بن الباقلانی، فخر الدین رازی اور ابن حاجب نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے۔ ۷۱

وہ قرائن جو خبر واحد کی حجیت کے لیے ضروری ہیں، درج ذیل ہیں:

۱۔ اس حدیث کو بخاری اور مسلم دونوں نے ذکر کیا ہے اور وہ حد تواتر تک نہ پہنچی ہو۔ ایسی حدیث کو اس لیے ترجیح دی جائے گی کہ ان دونوں حضرات کو حدیث میں جو مقام حاصل ہے وہ دوسروں کو حاصل نہیں ہے۔ ان دونوں کی کتابوں کو امت نے قبول کیا ہے۔ صحیح احادیث کو منتخب کرنے میں جو امتیاز ان حضرات کو حاصل ہے وہ کسی اور کو حاصل نہیں ہے۔

۲۔ حدیث مشہور ہو جس کی کئی سندیں ہوں اور وہ روایت رواۃ کے ضعف و علل سے محفوظ ہو۔

۳۔ وہ حدیث جس کے تمام راوی ائمہ، حفاظ اور ضابط ہوں۔ ۷۲

قول ثانی اور قولِ اول میں کوئی خاص فرق نہیں ہے کیونکہ جن قرائن کا اعتبار قول ثانی کے قائلین نے کیا ہے، ان میں سے بعض قرائن کا اعتبار قول اول کے قائلین نے بھی ان احادیث کے قبول کرنے میں کیا ہے جن کا تعلق اصول سے ہے۔

۷۰۔ مولانا تقی عثمانی، The Authority of Sunnah، اردو ترجمہ حجیت حدیث، ص ۱۸

۷۱۔ حسام الدین السغناقی، الکافی شرح البزدوی، ۳/۱۲۵۵؛ الاحکام للآمدی، ۲/۴۴

۷۲۔ نزھۃ النظر، ص ۲۱۰۔۲۰۲

قول ثالث

شرعاً خبر واحد پر عمل کرنا جائز نہیں ہے نہ اصول میں اور نہ فروع میں۔ یہ قول ظاہریہ میں سے ابوبکر بن داؤد، قاشانی، نہربانی، بعض معتزلہ اور شیعہ امامیہ کی ایک جماعت کا ہے۔ آج کل بہت سے مستشرقین اور متجددین بھی اسی قول کی پیروی کر رہے ہیں۔

خبر واحد کی عدم حجیت کے بارے میں شیعہ عالم شریف المرتضیٰ کہتے ہیں:

''شرعی احکام ایسی دلیل چاہتے ہیں جو یقین کا فائدہ دے۔ اسی لیے ہم نے اخبار آحاد پر عمل کو باطل قرار دیا ہے کیونکہ وہ نہ علم کا فائدہ دیتی ہے اور نہ عمل کا اور ہم نے یہ بات ضروری قرار دی ہے کہ عمل علم کے تابع ہے۔ ایک راوی کی خبر جبکہ وہ عادل ہو زیادہ سے زیادہ اس کی سچائی کا ظن دیتی ہے اور جس کے سچ کا ظن ہو (یقین نہ ہو) اس کے جھوٹ کی بھی گنجائش ہے۔'' ۷۳؂

قول ثالث کے قائلین کے دلائل درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل:

اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ ۚ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْـًٔا ۷۴؂

اجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِّنَ الظَّنِّ ۷۵؂

ان آیات سے اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ظن کی پیروی کرنے سے روکا ہے اور ظن کی پیروی کرنے والوں کی مذمت فرمائی ہے اور فرمایا ہے کہ ظن حق کے بارے میں کوئی فائدہ نہیں دیتا اور خبر واحد سے بھی زیادہ سے زیادہ ظن حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں خبر واحد کی پیروی کرنے سے روکا ہے کیونکہ یہ حق کے بارے میں کوئی فائدہ نہیں دیتی۔ ۷۶؂

اس دلیل کے جمہور کی جانب سے بہت سے جوابات دیے گئے ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

(۱) جس ظن سے ان آیات میں روکا گیا وہ ظن ہے جس پر کوئی دلیل نہ ہو۔

(۲) جمہور کے مذہب کے مطابق خبر واحد ظن کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ یقین کا فائدہ دیتی ہے۔

(۳) بعض علماء نے اس دلیل کا التزامی جواب بھی دیا ہے کہ خبر واحد پر عمل نہ واجب ہونے پر کوئی قطعی دلیل تو موجود نہیں ہے لہٰذا جو لوگ اس کی نفی کرتے ہیں وہ خود ظن پر عمل کرتے ہیں اور اس آیت کے تحت داخل ہیں۔ ۷۷؂

دوسری دلیل:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ ۷۸؂

اس آیت سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ خبر واحد چونکہ علم (یقین) کا فائدہ نہیں دیتی اور اللہ نے ایسی چیز کی

۷۳؂ اصول الفقہ للمظفر ۲/۶۲ — ۷۴؂ النجم ۵۳:۲۸

۷۵؂ الحجرات ۴۹:۱۲ — ۷۶؂ العدۃ ۳/۸۷۴

۷۷؂ ایضاً — ۷۸؂ الاسراء ۱۷:۳۶

پیروی سے منع فرمایا جس کا تمہیں علم نہ ہو۔ لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ خبر واحد پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ ۷۹

اس دلیل کے جمہور کی طرف سے کئی جوابات دیے گئے ہیں۔

(۱) ظن راجح عمل واجب ہونے میں علم کی مانند ہے اور خبر واحد ظن راجح کا فائدہ تو ضرور دیتی ہے جبکہ جمہور کا مذہب تو یہ ہے کہ خبر واحد بھی علم کا فائدہ دیتی ہے۔

(۲) اس آیت کا تعلق جھوٹی گواہی سے ہے۔ مراد یہ ہے کہ ایسی گواہی نہ دو جس کے بارے میں تم کو علم نہ ہو۔

(۳) بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ تم ایسی بات کی پیروی نہ کرو جس کا تمہیں کسی قسم کا علم نہ ہو یعنی نہ درجہ یقین میں اور نہ درجہ گمان میں کیونکہ اس آیت میں علم کا لفظ نکرہ ہے جو کلام منفی میں واقع ہوا ہے اور نکرہ نفی کے تحت عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ ۸۰

(۴) خبر واحد سے جو ظن حاصل ہوتا ہے اس پر بھی علم کا لفظ بولا جاتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ ۸۱

فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۸۲

درج بالا آیات میں علم کا لفظ بول ظن مراد لیا گیا ہے۔ ۸۳

تیسری دلیل:

خبر واحد کی عدم حجیت کے قائل حدیث ذوالیدین کو بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں کہ ایک دفعہ آپؐ نے ظہر یا عصر کی نماز میں چار کی بجائے دو رکعتیں پڑھا دی اس پر حضرت ذوالیدین کھڑے ہوئے اور عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا نماز میں کمی ہوگئی ہے یا آپؐ بھول گئے ہیں؟ آپؐ نے دائیں بائیں دیکھا اور فرمایا: یہ ذوالیدین کیا کہتا ہے؟ صحابہؓ نے عرض کیا: یہ سچ کہتا ہے، آپؐ نے صرف دو رکعتیں پڑھائی ہیں۔ چنانچہ آپؐ نے دو رکعتیں اور پڑھائیں اور پھر سلام پھیرا۔ ۸۴

اس حدیث سے استدلال اس طرح کیا جاتا ہے کہ آپؐ نے فوری طور پر حضرت ذوالیدین کی خبر کو قبول نہیں کیا یہاں تک کہ دوسرے صحابہؓ نے تائید نہ کر دی۔ اگر خبر واحد حجت ہوتی تو آپؐ دوسروں کی تائید کا انتظار کیے بغیر فوراً قبول کر لیتے۔

جمہور کی جانب سے اس دلیل کے درج ذیل جوابات دیے گئے ہیں۔

(۱) آپؐ نے حضرت ذوالیدین کی خبر کو فوری طور پر اس لیے قبول نہیں کیا کیونکہ آپؐ کو غالب گمان تھا کہ میں نے نماز مکمل پڑھی ہے۔ لہٰذا جب دوسروں کی طرف سے تائید حاصل ہوگئی تو آپؐ کو یقین آ گیا کہ واقعی رکعتیں دو پڑھی گئی ہیں اور آپؐ نے ان کی بات کو قبول کر لیا۔

۷۹۔ التمہید فی اصول الفقہ، ۶۵/۳؛ المستصفیٰ، ۱۰۷/۲

۸۰۔ نور الانوار، ص۱۸۲ ۸۱۔ الممتحنۃ ۶۰:۱۰

۸۲۔ النور ۲۴:۳۳ ۸۳۔ کشف الاسرار للنسفی، ۱۹/۲

۸۴۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب اخبار الاحاد، باب ما جاء فی اجازۃ خبر الواحد، رقم الحدیث ۷۲۵۰

(۲) آپ نے حضرت ذوالیدین کی خبر کو فوری طور پر اس لیے قبول نہیں کیا کیونکہ باقی صحابہ چپ تھے اور وہی سب سے پہلے بولے تھے تو آپؐ سمجھے کہ شاید ان کو کوئی وہم ہو گیا ہے۔ اس لیے آپؐ کو دوسرے صحابہؓ کی تائید کی ضرورت پیش آئی۔

علامہ آمدی رحمہ اللہ کتاب الاحکام میں لکھتے ہیں:

"انما توقف النبی ﷺ فی خبر ذی الیدین لتوهم غلطه بعد انفراده بمعرفة ذلک دون من حضره من الجمع الکثیر، ومع ظهور امارة الوهم یجب التوقف فیه، فلما ارتفع الوهم بشهادة أبی بکر وعمر عمل بموجب خبره وعمل النبی ﷺ بهذا۔ ۸۵۔

چوتھی دلیل:

خبر واحد میں جھوٹ ہونے کا احتمال ہوتا ہے اور یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ راوی سے بھول ہو گئی ہو۔ لہٰذا جو خبر کذب وخطا دونوں کا احتمال رکھتی ہو اس پر عمل کرنا شریعت میں کیسے جائز ہوسکتا ہے؟

اس اعتراض کا جواب ابن حزم رحمہ اللہ نے اس طرح سے دیا ہے کہ نسخ قرآن میں ثابت ہے اور بہت سی آیتیں نسخ کا احتمال رکھتی ہیں لیکن کبھی کسی مسلم نے یہ نہیں کہا کہ اس احتمال کی وجہ سے قرآن پر عمل کرنا جائز نہیں؟ بلکہ ہر آیت پر عمل کرنا واجب ہے یہاں تک کہ نسخ ثابت ہو جائے تب عمل چھوڑا جائے گا اور یہ احتمال تو گواہوں کی گواہی اور مفتی کے قول پر بھی پیدا ہوسکتا ہے حالانکہ ان کی بات کو ماننا بالاتفاق ضروری ہے۔ ۸۶۔

ابن حزم رحمہ اللہ نے اس دلیل کا ایک اور جواب بھی دیا ہے۔

"یہ بات ممکن نہیں ہے کہ آپؐ کی احادیث میں ایسا جھوٹ یا خطا موجود ہو جس کا ہم کو علم نہ ہو سکے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود شریعت یعنی کتاب وسنت کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے۔" ۸۷۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّکۡرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوۡنَ ۸۸۔

وَاَنۡزَلۡنَاۤ اِلَیۡکَ الذِّکۡرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیۡهِمۡ ۸۹۔

پانچویں دلیل:

خبر واحد کی عدم حجیت کے قائل خبر واحد کو شہادت پر قیاس کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جیسا احکام میں ایک آدمی کی گواہی پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح خبر واحد بھی قبول نہیں کی جا سکتی کیونکہ خبر واحد ایسے علم کا فائدہ نہیں دیتی جس سے حکم واجب ہو سکے۔

اس دلیل کا جمہور کی جانب سے جواب یہ ہے کہ خبر واحد کو شہادت پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ قیاس مع

۸۵۔ الاحکام للآمدی، ۸۶/۲

۸۶۔ ابو محمد علی ابن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام، ۱۲۰/۱

۸۷۔ الاحکام لابن حزم، ۱۲۱/۱ ۸۸۔ الحجر ۹:۱۵

۸۹۔ النحل ۴۴:۱۶

الفارق ہے۔ خبر واحد کئی وجوہ سے شہادت سے مختلف ہے۔

(۱) اکیلی عورت کی روایت قبول کی جا سکتی ہے مگر اکیلی عورت کی گواہی قبول نہیں کی جا سکتی ما سوائے ان مخصوص امور میں جن پر مرد مطلع نہیں ہو سکتے۔

(۲) گواہی میں احتیاط اس لیے برتی جاتی ہے کیونکہ وہ کسی مخصوص شخص کے حق میں ہوتی ہے یا اس کے خلاف ہوتی ہے بخلاف حدیث کی روایت کے کہ اس کا تعلق تمام لوگوں سے ہوتا ہے اور اس پر اجتماعی احکام مرتب ہوتے ہیں اس لیے عاقل مسلمان روایت میں جھوٹ بولنے کی جرات نہیں کرتا۔ اسی وجہ سے زنا میں چار آدمیوں کی گواہی معتبر ہے بخلاف روایت کے۔ ۹۰

خلاصہ

(۱) یہ قول کتاب، سنت اور اجماع میں سے کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے۔

(۲) یہ قول اس طرزِ عمل کے منافی ہے جو طرزِ عمل صحابہ اور سلف صالحین کا سنت کے ساتھ تھا۔

(۳) اس قول کو اگر قبول کر لیا جائے احادیث صحیحہ کا ایک بڑا حصہ مردود اور ناقابل عمل شمار ہوگا کیونکہ احادیث کا غالب حصہ خبر واحد پر مشتمل ہے بلکہ بعض علماء نے خبر متواتر کے وجود سے انکار کیا ہے تو اس صورت میں تمام احادیث خبر واحد ہوں گی۔

(٤) خبر واحد کی عدم حجیت کا یہ قول ترقی کر کے انکار حدیث کا باعث بنا ہے اور اسی قول کو لے کر مستشرقین اور مستغربین نے حضورؐ کی ذات اور دینِ اسلام پر بہت کیچڑ اچھالا ہے۔

چوتھا قول:

اخبار آحاد صرف اصول میں قبول نہیں کی جائے گی البتہ فروع میں حجت ہیں۔ یہ قول اصولیین کی ایک جماعت اور متکلمین کا ہے۔ اکثر شوافع، جمہور مالکیہ اور احناف کا بھی یہی قول ہے۔ ۹۱

اس قول کے قائلین کے دلائل درج ذیل ہیں:

دلیل اول:

خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے لہٰذا اصول میں مقبول نہیں ہو گی کیونکہ وہاں یقین مطلوب ہوتا ہے۔ ۹۲

اس دلیل کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ اصول کے بارے میں جو اخبار آحاد ہیں وہ ایسے قرائن پر مشتمل ہوتی ہیں جس کی وجہ سے یقین کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے اس لیے سلف نے ایسی روایت کو عقائد کے باب میں قبول کیا ہے۔ علاوہ ازیں خبر واحد کو قبول کرنے کے دلائل قطعی ہیں لہٰذا ان کو قطعیات میں قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۹۰۔ موفق الدین ابن قدامہ المقدسی، روضۃ الناظر، ص٥٦

۹۱۔ المسودۃ، ص۲۳۸؛ حدیث الاحاد عند الاصولیین، ابو عاصم، ص۲٥

۹۲۔ ابو الحسین محمد بن علی البصری، المعتمد، ۲/٥٧٠

دلیل ثانی:

اگر اصول میں خبر واحد کو قبول کر لیا جائے تو اس سے اصول وفروع میں برابری لازم آئے گی۔ ۹۳؎

اس کا جواب یہ ہے کہ دو چیزوں کے کسی ایک چیز میں متفق ہونے سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ بالکلیہ ایک دوسرے کے برابر ہوں۔

تیسری دلیل:

امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ قرات شاذہ قرآن کا حصہ نہیں ہیں کیونکہ وہ خبر واحد سے ثابت ہیں اور قرآن چونکہ اصول میں سے ہے اور اس کا ثبوت قطعی ہے لہٰذا اخبار آحاد کے ذریعے جب قرآن کا ثبوت نہیں ہو سکتا اسی طرح بقیہ اصول میں بھی اخبار آحاد سے استدلال کرنا درست نہیں۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ قرات شاذہ کو اس وجہ سے قرآن سے علیحدہ نہیں کیا جاتا کہ وہ خبر آحاد سے ثابت ہیں بلکہ اس وجہ سے کہ ایسے قوی دلائل موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ یہ قرآن کا حصہ نہیں ہیں بلکہ یہ یا تو آپؐ کی تفسیر تھی جس کو بعض صحابہ نے قرآن سمجھ لیا یا یہ صحابہ کی تفسیر تھی جس کو تابعین وغیرہ نے قرآن سمجھ لیا۔ ۹۴؎

درج بالا چاروں اقوال میں سے پہلا قول جو کہ اکثر علماء کا ہے کہ خبر واحد اصول وفروع دونوں میں حجت ہے یہ قول دلائل کے اعتبار سے قوی ہے اور خبر واحد کی حجیت کو صرف احکام کے ساتھ خاص کرنا اور عقائد کو چھوڑ دینا، تخصیص بلا مخصص ہے جو کہ معتبر نہیں ہے۔ لہٰذا چاروں اقوال میں سے یہ قول راجح ہے۔

۹۳۔ العدۃ،۳/۸۷۵

۹۴۔ البحر المحیط،٤/۲۵۳

خبر واحد سے استدلال میں فقہاء کا اُسلوب

خبر واحد کی حجیت پر جمہور وفقہاء ومحدثین کا اتفاق ہے لہٰذا خبر واحد کی پیروی کرنا ضروری ہے۔خبر واحد مصادر شریعت میں سے ہے اور اس سے مسائل کا استنباط کرنا فقہاء کا معمول ہے۔مگر فقہاء کے درمیان خبر واحد پر عمل واجب کرنے والی شرائط میں اختلاف ہے کہ کن شرائط کی موجودگی میں اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا یا اس سے احکام کا استنباط کیا جائے گا۔ درج ذیل سطور میں انھی شرائط کا جائزہ لیا جائے گا۔ یاد رہے کہ ان شرائط سے مراد حدیث کی صحت کی بنیادی شرائط یعنی راوی کا اسلام، عقل، بلوغ، عدالت اور ضبط کے علاوہ شرائط مراد ہیں کیونکہ یہ بنیادی شرائط متفق علیہ ہیں۔

خبر واحد سے استدلال میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اُسلوب

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ پہلے فقیہ ہیں جنھوں نے خبر واحد کو حجت سمجھا۔امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو اگر ایسی خبر واحد ملتی جو ان کی آراء کے برعکس ہوتی تو آپ خبر واحد کی وجہ سے اپنی آراء سے رجوع کر لیتے تھے۔آپ کا تو یہ حال تھا کہ اگر خبر واحد کے ذریعے کسی صحابی کا فتوی ملتا تو اپنی رائے سے رجوع کر لیتے تھے تو آپ کا فرمان جو خبر واحد کے ذریعے ملتا اس کے سامنے تو بدرجہ اولیٰ اپنے مذہب سے رجوع کر لیتے تھے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی کتاب الآثار اور امام محمد رحمہ اللہ کی کتاب الآثار ایسی مثالوں سے بھری پڑی ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ خبر واحد کو قبول کرتے تھے، اس کو آگے روایت کرتے تھے اور اس کی بناء پر اپنے فتاویٰ کو قائم کرتے تھے۔ ۹۵۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اخبار آحاد کو نہ صرف قبول کرتے تھے بلکہ انھوں نے اپنے بہت سے اصول واقیسہ کے لیے خبر واحد کو بنیاد بنایا۔ احناف بھی خبر واحد کے راوی میں قبولیت وصحت کی وہی بنیادی شرائط عائد کرتے ہیں جو دوسرے فقہائے ومحدثین نے لگائی ہیں یعنی عدالت ،ضبط، اسلام اور عقل بلکہ احناف نے تو ضبط کی تعریف میں اتنی شدت برتی ہے جو دوسروں نے نہیں برتی۔

علامہ فخر الدین بزدوی رحمہ اللہ اصول بزدوی میں ضبط کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"واما الضبط فان تفسيره هو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذى اريد به ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده و مراقبته بمذاكرته على إساءة الظن بنفسه الى حين ادائه ۔۔۔۔۔ وهو نوعان: ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة والثانى ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها و شريعة وهذا اكملها والمطلق من الضبط يتناول الكل ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة أو مسامحة ومجازفة حجة لعدم القسم الاول من الضبط۔" ۹۶۔

۹۵۔ ابو حنیفة: حیاته وعصره۔ آراؤه وفقهه، ص ۲۶۱

۹۶۔ علی بن محمد البزدوی، اصول بزدوی، ص ۱۶۵

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اگرچہ خبر واحد کی حجیت کے قائل ہیں لیکن انھوں نے خبر واحد کے قبول کرنے میں کچھ ایسی کڑی شرائط لگائی ہیں جن کی وجہ سے عمل بالحدیث کا دائرہ فقہ حنفی میں دوسرے فقہی مذاہب کی نسبت قدرے تنگ ہے۔

امام ابو حنیفہ نے خبر واحد کے قبول کرنے میں سخت شرائط عائد کی ہیں اس کا سبب بیان کرتے ہوئے الدکتور مصطفی السباعی رقم طراز ہیں:

''حنفی مذہب عراق کے علاقہ میں پروان چڑھا اور اس وقت عراق میں احادیث وضع کرنا عام تھا۔ اس کی مختلف وجوہات تھیں۔ ایک تو عراق سیاسی واقعات اور اختلافات کی آماج گاہ بنا ہوا تھا اور دوسری طرف مختلف فرق باطلہ، اہل بدعات اور شیعہ وغیرہ کا مسکن تھا جو کہ اپنے مذموم مقاصد کے لیے احادیث وضع کرتے تھے۔ یہی وہ چیز تھی جس نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے پیروکاروں کو مجبور کیا کہ احادیث کو قبول کرنے میں احتیاط اور سختی سے کام لیں اور اس کے لیے انھوں نے مختلف قیودات و شرائط کا اضافہ کیا۔ ۹۷ ؎

درج ذیل سطور میں ان شرائط کا ذکر کیا جائے گا جو احناف خبر واحد کے قبول کرنے میں عائد کرتے ہیں۔

پہلی شرط:

خبر واحد جب کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کے مخالف ہو تو وہ مقبول نہ ہو گی اور نہ عمل کے لیے حجت ہو گی۔ برابر ہے کہ وہ خبر واحد بالکلیہ کتاب اللہ کے خلاف ہو یا کتاب اللہ کے عموم کے خلاف ہو یا اس کے ظاہر کے خلاف ہو کیونکہ کتاب اللہ کے ظواہر و عمومات قطعی الدلالت ہیں اور خبر واحد ظنی ہے اور قطعی چیز ظنی کے مقابلہ میں مقدم ہوتی ہے۔ ۹۸ ؎

اس باب میں احناف کی ایک دلیل درج ذیل حدیث ہے:

''من اشترط شرطا لیس فی کتاب اللہ فلیس لہ، وان شرط مائۃ مرۃ، شرط اللہ احق و اوثق۔ ۹۹ ؎

''جو کوئی ایسی شرط لگائے جو کتاب اللہ میں نہ ہو تو یہ اس کے لیے جائز نہیں ہے اگرچہ وہ سو مرتبہ شرط لگائے اللہ کی شرط زیادہ حق دار اور مضبوط ہے۔''

علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے اس حدیث بالا سے شرط کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ اس حدیث میں شرط سے مراد وہ شرط ہے جو کتاب اللہ کے مخالف ہو۔ یہ مراد نہیں ہے کہ وہ شرط بذات خود کتاب میں نہ پائی جائے ورنہ تو یہ حدیث بھی بذات خود کتاب اللہ میں موجود نہیں ہے اور بالاجماع بہت سے ایسے احکام ہیں جو خبر واحد اور قیاس سے ثابت ہیں مگر وہ کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں۔ تو پتہ چلا کہ وہ شرط مراد ہے جو کتاب اللہ کے مخالف ہو۔ لہٰذا اس سے یہ صراحت ہو گئی کہ ہر وہ حدیث جو کتاب اللہ کے مخالف ہو وہ مردود ہے۔ ۱۰۰ ؎

چنانچہ اگر خبر واحد کتاب کے عموم یا ظاہر کے خلاف ہو تو عموم میں تخصیص کرنا اور ظاہر کو ترک کر کے خبر واحد کے ذریعے مجاز پر محمول کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح خبر واحد کے ذریعے کتاب اللہ کے خاص اور نص مفہوم کو چھوڑنا جائز نہیں

۹۷۔ السنۃ و مکانتھا فی التشریع الاسلامی، ص ۴۴۱

۹۸۔ اصول بزدوی، ص ۱۷۳

۹۹۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب المکاتب، باب ما یجوز من شروط المکاتب، رقم الحدیث ۲۵۶۱

۱۰۰۔ اصول السرخسی، ۱/۳۷۵

ہے۔ اس لیے احناف کے نزدیک عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر سکتی ہے۔ احناف کی دلیل ان آیات کا ظاہری مفہوم ہے۔

فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ١٠١؎

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ١٠٢؎

فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ ١٠٣؎

درج بالا تمام آیات میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے اور نکاح کی صحت ولی کی اجازت پر موقوف نہیں ہے۔ ان آیات کے ظاہر کی وجہ سے احناف نے درج ذیل خبر واحد کو ترک کیا ہے جو بظاہر ان آیات سے متعارض ہے کیونکہ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ عورت اگر بلا اجازت ولی نکاح کرے گی تو وہ لغو ہے۔

((ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل، فنکاحها باطل، فنکاحها باطل)) ١٠٤؎

''جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گی تو اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے۔

اسی طرح احناف مس ذکر سے وضو ٹوٹنے والی روایت جو کہ خبر واحد ہے اس لیے رد کرتے ہیں کیونکہ یہ حدیث اس آیت کے ظاہری مفہوم کے مخالف ہے۔

فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا ١٠٥؎

یہ آیت ان حضرات صحابہ کے بارے میں نازل ہوئی جو مسجد قباء میں رہتے تھے اور ڈھیلے سے استنجا کرنے کے بعد پانی سے بھی استنجا کرتے تھے۔ قرآن میں ان لوگوں کے بارے میں کہا جا رہا ہے کہ یہ پاکی کو پسند کرتے ہیں کیونکہ یہ پانی سے بھی استنجا کرتے ہیں اور استنجا کرنے میں مس ذکر پایا جاتا ہے اور حدیث کی رو سے مس ذکر حدث ہے۔ لہٰذا یہ حدیث قرآن کے مفہوم کے معارض ہے اس لیے اس کو ترک کر دیا جائے گا۔'' ١٠٧؎

اسی طرح خبر واحد اگر سنت مشہورہ کے مخالف ہو تو خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اس کی مثال ملا جیون رحمہ اللہ نے نور الانوار میں یہ دی ہے کہ حضرت ابن عباس روایت کرتے ہیں:

آپؐ نے ایک گواہ اور ایک قسم کی بنیاد پر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا۔ ١٠٨؎ یہ حدیث خبر واحد ہے اور اس مشہور حدیث ((البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه)) ١٠٩؎ کے مخالف ہے۔

١٠١۔ البقرۃ۲: ۲۳۰ ١٠٢۔ البقرۃ۲: ۲۳۴ ١٠٣۔ البقرۃ۲: ۲۳۲

١٠٤۔ الجامع للترمذی، کتاب النکاح، باب ماجاء لانکاح الا بولی، رقم الحدیث ۱۱۰۲

١٠٥۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذکر، رقم الحدیث ۱۸۱

١٠٦۔ التوبة۹: ۱۰۹ ١٠٧۔ المغنی فی اصول الفقه، ص ۱۹۷

١٠٨۔ الجامع للترمذی، کتاب الاحکام، باب ماجاء فی الیمین مع الشاهد، رقم الحدیث ۱۳۴۳

١٠٩۔ الجامع للترمذی، کتاب الاحکام، باب ماجاء فی البینة۔۔۔۔ رقم الحدیث ۱۳۴۱

اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ کسی بھی مقدمہ کے دوران ثبوت پیش کرنا مدعی کے ذمہ ہے کہ وہ دو گواہ عدالت میں پیش کرے۔ اگر وہ دو گواہ مہیا نہ کر سکے تو اب مدعی علیہ سے قسم اٹھوائی جائے گی اور اگر وہ اپنی سچائی پر قسم اٹھالے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ قسم اٹھانا صرف مدعی علیہ کا کام ہے اور گواہ پیش کرنا صرف مدعی کے ذمہ ہے۔ لہٰذا ایسا نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی فریق سے دونوں کام لے لیے جائیں۔ ۱۱۰؎

دوسری شرط:

خبر واحد کا تعلق ایسے حکم سے نہ ہو جس میں ابتلائے عام ہو اور جو لوگوں کو اکثر پیش آتا رہتا ہو۔ چنانچہ اگر خبر واحد کا تعلق ایسے واقعہ سے ہے جس میں ابتلائے عام تو اس صورت میں خبر واحد کو رد کر دیا جائے گا۔ کیونکہ عادۃً ایسے امور سے اکثر لوگ باخبر ہوتے ہیں نہ کہ صرف ایک دو شخص، اس لیے ایسے واقعات میں شہرت اور تلقی بالقبول ضروری ہے۔ ۱۱۱؎

جہراً تسمیہ پڑھنے کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ۱۱۲؎ کو احناف اس لیے رد کرتے ہیں کہ نماز ایک ایسا عمل ہے جو روزانہ پانچ مرتبہ کیا جاتا ہے۔ اگر آپ تسمیہ جہراً پڑھتے تو اس کے نقل کرنے والے کئی صحابہ ہونے چاہیئے تھے مگر ابو ھریرہ کے علاوہ اور کسی نے یہ عمل نقل نہیں کیا۔ ۱۱۳؎

احناف کا خبر واحد کی قبولیت میں عمومِ بلویٰ سے متعلق نہ ہونے کی شرط لگانا اصولی طور پر معقول ہے کیونکہ جس مسئلہ کا تعلق عموم بلویٰ سے ہو اور روایت کرنے والے صرف ایک یا دو ہوں تو اس سے خبر میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے اور اس کی حیثیت مشکوک ہو جاتی ہے۔

تیسری شرط:

قبولیت خبر واحد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ راوی کا اپنا عمل یا فتویٰ اس کی روایت کردہ حدیث کے خلاف نہ ہو۔ لہٰذا اگر راوی کا عمل یا فتویٰ اس کی حدیث کے خلاف ہو اور یہ عمل یا فتویٰ حدیث کی روایت کے بعد ظاہر ہوا ہو اور وہ حدیث خبر واحد ہو تو اس صورت میں اس حدیث کو ترک کر دیا جائے گا کیونکہ راوی اگر اپنی حدیث کے خلاف عمل کر رہا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہے یا صحیح نہیں ہے یا اس حدیث کا مطلب کچھ اور ہے جو ظاہر کے خلاف ہے۔ ورنہ راوی کا قصداً بلا دلیل حدیث کے خلاف عمل کرنا اس کی عدالت میں قادح ہوگا۔ ۱۱۴؎

حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ ڈال دے تو اسے چاہیے کہ پانی گرا دے پھر اس کو سات مرتبہ دھوئے۔ ۱۱۵؎ حضرت ابو ہریرہؓ کا اپنا فتویٰ اس حدیث کے خلاف تھا۔ فرماتے تھے کہ کتے کے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن کو تین مرتبہ دھویا جائے گا۔ ۱۱۶؎

۱۱۰۔ نور الانوار، ص ۱۸۹ ۱۱۱۔ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ۱۵۸/۲

۱۱۲۔ السنن للنسائی، کتاب الافتتاح، باب قرأة بسم اللہ الرحمن الرحیم، رقم الحدیث ۹۰۵

۱۱۳۔ اصول بزدوی، ص ۱۷۷ ۱۱۴۔ اصول السرخسی، ۸/۲

۱۱۵۔ الصحیح لمسلم، کتاب الطھارۃ، باب حکم ولوغ الکلب، رقم الحدیث ۲۸۹

۱۱۶۔ ابو جعفر احمد الطحاوی، شرح معانی الآثار، کتاب الطھارۃ، باب سؤر الکلب، ۲۳/۱

اس لیے احناف حضرت ابو ہریرہ کی روایت کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ ان کے اپنے قول کے خلاف ہے۔

احناف کی اس شرط کی اصل بنیاد یہ ہے کہ راوی خصوصاً جب وہ صحابی ہو دوسروں کی نسبت حدیث کے مقتضی اور مفہوم کو اچھی طرح سمجھتا ہے۔ لہٰذا حدیث کی تشریح یا وضاحت کے سلسلہ میں اس کا قول دوسروں کے اقوال و آراء پر مقدم ہوگا۔

چوتھی شرط:

اگر راوی غیر فقیہ ہو اور اس کی روایت کردہ حدیث قیاس اور قواعد شرعیہ کے خلاف ہو تو اس صورت میں ضرورت کی وجہ سے حدیث کو ترک کر دیا جائے گا۔ ۱۱۷

ملا جیون نور الانوار میں فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر راوی فقہ و اجتہاد میں معروف ہو جیسا کہ خلفاء راشدین اور عبادلہ اربعہ، حضرت زید بن ثابت، حضرت عائشہ وغیرھم اور اس کی حدیث قیاس کے خلاف ہو تو اس صورت میں حدیث کو لیا جائے گا اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور اگر راوی عدالت اور ضبط میں تو مشہور ہو مگر فقہ و اجتہاد میں معروف نہ ہو اور اس کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو حدیث مقبول ہو گی اور اگر حدیث قیاس کے مخالف ہو تو ضرورت کی وجہ سے حدیث کو ترک کیا جائے گا اور ضرورت یہ ہے کہ اگر حدیث پر عمل کیا جائے تو رائے کا دروازہ بند ہو جائے گا اور یہ فاعتبروا یااولی الابصار کے مخالف ہے اور راوی غیر فقیہ ہے اور صحابہ میں روایت بالمعنی عام تھی۔ لہٰذا عین امکان ہے کہ صحابی نے وہ روایت اپنی فہم کے مطابق بیان کی ہو اور اس سے چوک ہو گئی ہو۔ اسی لیے روایت کو ترک کر کے قیاس پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ حدیث مصراۃ۔ ۱۱۸

لیکن اس کے مقابل ابو زہرہ رحمہ اللہ حنفی اصول فقہ کی کتاب "التقریر و التحبیر علی التحریر" کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

"ان مذھب أبی حنیفة رحمه الله کمذھب الشافعی رحمه الله وفقهاء الاثر ان خبر الآحاد یقدم علی القیاس مطلقاً، سوائً کان الراوی فقیها ام کان غیر فقیه، سواء انسد باب الرأی ام لم ینسد باب الرأی، وھذا نص ما جاء فیه وفی التحریر: اذا تعارض خبر الواحد والقیاس بحیث لا جمع بینهما ممکن قدم الخبر مطلقاً عند الاکثرین، منهم ابو حنیفة والشافعی واحمد ۱۱۹

اس کے بعد ابو زہرہ رحمہ اللہ نے ایسی بہت سی مثالیں دی ہیں جن میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے راوی کے غیر فقیہ ہونے کے باوجود خبر واحد کو قیاس پر مقدم کیا ہے۔ مزید دلائل ذکر کر کے آخر میں یہ فیصلہ دیا ہے اس قول کی نسبت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف درست نہیں ہے۔

" انتهینا من ذلک التحلیل الی ان ابا حنیفة ما کان یقدم القیاس المستنبط عند تعارض

۱۱۷۔ اصول السرخسی، ۱/۳۵۰ ۔ ۱۱۸۔ نور الانوار، ص ۱۸۳

۱۱۹۔ ابو حنیفة: حیاته و عصره۔ آراؤه و فقهه، ص ۳۲۳

اذ وقعت وتصادمت، اذ مدارات على الحديث وان ما قاله المخرجون في مذهبه من بعده، او على التحقيق بعضهم ان انه يقدم القياس على خبر الآحاد اذا لم يكن راويه من الصحابة فقيها لا تصح نسبته اليه، لعدم استقامة المقدمات التى تؤدى اليه، ومخالفتها للماثور من اقواله، ولتضاربها مع الفروع الماثورة عنه۔ ۱۲۰

پانچویں شرط:

خبر واحد کا تعلق ایسے حکم سے نہ ہو جو شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہو مثلاً حدود، وجہ اس کی یہ ہے خبر واحد غلبہ ظن کا فائدہ دیتی ہے اور یقین کا فائدہ نہیں دیتی اور اس ظن کی وجہ سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے لہٰذا خبر واحد سے وہ حکم ثابت نہیں ہو سکتا جو شبہات سے ساقط ہو جاتا ہو۔

لیکن اس شرط میں علماء احناف کا اختلاف ہے۔ امام کرخی اور ان کے متبعین تو اس شرط کو لیتے ہیں مگر ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ حدود میں خبر واحد کو قبول کر لیتے اور یہی قول ابو بکر رازی رحمہ اللہ کا مختار قول ہے۔

چھٹی شرط:

صحابہ نے کسی درپیش مسئلہ میں اس حدیث سے اعراض نہ کیا ہو۔ چنانچہ اگر صحابہ کو کوئی مسئلہ پیش آیا اور انھوں نے اس مسئلہ میں اس حدیث کو چھوڑ کر رائے کی بنیاد پر اختلاف کیا تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں یا اس حدیث کا درپیش مسئلہ سے تعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق کسی اور مسئلہ سے ہے۔ مثلاً بچہ پر زکوٰۃ کے وجوب میں صحابہ نے رائے کی بنیاد پر اختلاف کیا ہے مگر اس حدیث کی طرف التفاف نہیں کیا۔

"الا من ولی یتیما له مال فلیتجر فیه ولا یترکه حتی تاکله الصدقة۔" ۱۲۳

تو پتہ چلا کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے یا اس حدیث میں صدقہ سے مراد نفقہ ہے۔ ۱۲۴

ساتویں شرط:

اگر خبر واحد اس نوعیت کی ہو کہ وہ صحابہؓ پر مخفی نہیں ہو سکتی تھی لیکن اس کے باوجود فقہاء صحابہؓ نے اس روایت کے بخلاف عمل کیا تو یہ بات دلالت کرتی ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہے یا وہ کسی اور معنی پر محمول ہے کیونکہ صحابہؓ کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ حدیث صحیح کی مخالفت کریں۔ ۱۲۵

مثلاً یہ حدیث ہے کہ کنوارہ مرد کنواری عورت سے زنا کرے تو اس کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے اور شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے زنا کرے تو اس کی سزا سو کوڑے اور رجم ہے۔ ۱۲۶

۱۲۰۔ ابو حنیفة، حیاته وعصره۔ آراؤه وفقهه، ص ۳۲۷   ۱۲۱۔ کشف الاسرار نسفی، ۵۶/۲

۱۲۲۔ المغنی فی اصول الفقه، ص ۲۰۳

۱۲۳۔ الجامع للترمذی، کتاب الزکاة باب ما جاء فی زکاة مال الیتیم، رقم الحدیث ۶۴۱

۱۲۴۔ نور الانوار، ص ۱۹۰   ۱۲۵۔ المغنی فی اصول الفقه، ص ۲۱۷

۱۲۶۔ الصحیح لمسلم، کتاب الحدود، باب حد الزنا، رقم الحدیث ۱۶۹۰

اس حدیث کی نوعیت ایسی ہے کہ یہ صحابہ پر مخفی نہیں ہونی چاہیے خصوصاً خلفاء راشدین پر کیونکہ اس کا تعلق حدود سے ہے اور حدود قائم کرنا خلفاء کی ذمہ داری ہے لیکن اگر خلفاء راشدین کا عمل دیکھا جائے تو انھوں نے ان دونوں سزاؤں کو اکٹھا نہیں کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث یا تو منسوخ ہے یا پھر وجوب پر محمول نہیں ہے۔ ۱۲۷

خبر واحد سے استدلال میں امام مالک رحمہ اللہ کا اُسلوب

جمہور فقہاء کی مانند امام مالک رحمہ اللہ بھی خبر واحد کی حجیت کے قائل ہیں۔ بہت سے علمائے اصول نے اس کی صراحت کی ہے۔ علامہ قرافی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وهو (خبر الواحد) عند مالک رحمة الله عليه و عند اصحابه حجة و اتفقوا على جواز العمل به في الدنيويات و الفتوى و الشهادات۔" ۱۲۸

ابن حاجب مالکی رحمہ اللہ خبر واحد کی حجیت کے بارے میں رقم طراز ہیں:

"يجب العمل بخبر الواحد العدل۔" ۱۲۹

مالکی عالم باجی رحمہ اللہ احکام الفصول میں امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب تحریر کرتے ہیں:

"ان مذهب مالک في اخبار الآحاد انها توجب العمل دون العلم۔" ۱۳۰

علامہ باجی رحمہ اللہ کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک خبر واحد پر عمل کرنا ضروری ہے اور یقینی ہے البتہ خبر آحاد جس امر اور مضمون پر مشتمل ہوتی ہیں وہ ظنی ہوتا ہے قطعی نہیں ہوتا۔ علامہ باجی رحمہ اللہ ہی فرماتے ہیں:

"العمل باخبار الاحاد معلوم وجوبه بالقطع و اليقين، و اما ما يتضمنه الاخبار فمظنون" ۱۳۱

"اخبار آحاد پر عمل کا وجوب قطعیت اور یقین سے معلوم ہے۔ بہر حال اخبار آحاد جس مضمون پر مشتمل ہوتی ہے وہ ظنی ہوتا ہے۔"

خبر واحد جب قیاس کے مخالف ہو

خبر واحد اگر قیاس کے مخالف ہو تو مالکیہ کی ایک جماعت کے مطابق امام مالک رحمہ اللہ اس صورت میں قیاس کو خبر واحد پر مقدم کرتے ہیں۔ قرافی رحمہ اللہ اس بارے میں لکھتے ہیں:

"وهو (القياس) مقدم على خبر الواحد عند مالک" ۱۳۲

یہ قول اگرچہ اصولیین میں مشہور ہے لیکن بعض مالکی علماء نے امام مالک رحمہ اللہ کی طرف اس قول کی نسبت کو

۱۲۷۔ المغنی فی اصول الفقہ، ۲۱۷ ۔۔۔ ۱۲۸۔ شرح تنقیح الفصول، ص ۲۷۸

۱۲۹۔ شرح العضد علی مختصر المنتہی الاصولی، ص ۱۴۰

۱۳۰۔ ابو الولید الباجی، احکام الفصول فی احکام الاصول، ص ۳۳۰

۱۳۱۔ احکام الفصول فی احکام الاصول، ص ۳۳۰ ۔۔۔ ۱۳۲۔ شرح تنقیح الفصول، ص ۳۰۱

درست قرار نہیں دیا ہے۔ اس لیے جمہور مالکی علماء نے خبر واحد کو قیاس پر مقدم کرنے کو ترجیح دی ہے۔ ۱۳۳

محمد ابو زہرہ رحمہ اللہ نے امام مالک رحمہ اللہ کے خبر واحد اور قیاس کے تعارض کے وقت طرز عمل کو واضح کرتے ہوئے کہا ہے کہ ''امام مالک رحمہ اللہ ہر قیاس اور رائے کی بنیاد پر خبر واحد کو رد نہیں کرتے تھے بلکہ اس قیاس اور رائے کی بناء پر خبر واحد کو رد کرتے تھے جو کسی قطعی اساس اور ایسے قاعدہ پر مبنی ہوتا تھا جس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی تھی اور یہی بات درست معلوم ہوتی ہے کیونکہ قطعی قاعدہ پر مبنی قیاس قطعی ہوتا ہے اور خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور ظنی کا تعارض جب قطعی سے ہو جائے تو قطعی کو ترجیح دی جاتی ہے نہ کی ظنی کو۔''

خبر واحد جب عمل اہل مدینہ کے خلاف ہو

اہلِ مدینہ کا عمل امام مالک رحمہ اللہ کے اصولوں میں سے ایک اہم اصول شمار کیا جاتا ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ نے اپنے بہت سے فتاویٰ کی بنیاد عمل اہل مدینہ کو بنایا ہے کیونکہ مدینہ آپؐ کا شہر ہے اور صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی تعداد مدینہ میں رہی اس لیے نبیؐ کی تعلیمات مدینہ میں دوسری جگہوں کی نسبت زیادہ محفوظ رہیں اور اہلِ مدینہ کے عمل میں زیادہ امکانات اس بات کے ہیں کہ وہ آپؐ کی انھی تعلیمات کے مطابق ہوں گے جن کو چھوڑ کر آپؐ دنیا سے تشریف لے گئے۔ لہٰذا اگر خبر واحد کا تعارض اہل مدینہ کے عمل سے ہو جائے تو اس صورت میں امام مالک رحمہ اللہ خبر واحد کو ترک کر کے اہل مدینہ کے عمل کو ترجیح دیتے ہیں۔ ۱۳۴

یہاں تین صورتیں ممکن ہیں:

۱۔ اکیلی خبر واحد ہو اور اس کے مخالف یا موافق اہل مدینہ کا عمل نہ ہو تو اس صورت میں خبر واحد پر عمل ہو گا کیونکہ امام مالک رحمہ اللہ بھی جمہور فقہاء کی مانند خبر واحد کو حجت قرار دیتے ہیں۔

۲۔ اگر خبر واحد کے ساتھ اہلِ مدینہ کا عمل بھی ہو اور وہ خبر واحد کے موافق ہو تو اس صورت میں بھی بدرجہ اولیٰ خبر واحد پر عمل ہو گا کیونکہ اس صورت میں تو اہل مدینہ کے عمل کی موافقت کی وجہ سے خبر واحد میں مزید پختگی پیدا ہو گئی۔ ۱۳۵

۳۔ اگر خبر واحد کے ساتھ اہل مدینہ کا عمل ہو اور وہ عمل خبر واحد کے مخالف ہو تو اس صورت میں امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اہل مدینہ کے عمل کو لیا جائے گا اور خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔ ۱۳۶

محمد بن عاصم مالکی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

وعند مالک واھل المذھب   معتبر اجماع اھل یثرب

مقدم عندھم علی الخبر   وخلف غیرھم لھم فیہ اشتھر ۱۳۷

۱۳۳۔ احکام الفصول فی احکام الاصول، ص٦٦٦

۱۳۴۔ مالک: حیاتہ وعصرہ آرؤہ وفقھہ، ٣٦٣

۱۳۵۔ اعلام الموقعین، ٣٦٧/٤   ۱۳۶۔ ترتیب المدارک، ٥٢/١

۱۳۷۔ محمد بن عاصم مالکی، مھیع الوصول، ص٤٢

ابو زہرہ رحمہ اللہ اہل مدینہ کے بارے میں امام مالک رحمہ اللہ کے طرزِ عمل کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ونری ان مالکا فی الماثور عنه من اقوال قالها، او رسائل کتبها، یقرر ان ما علیها جماعة العلماء بالمدینة حجة یجب الاخذ به للاسباب التی نقلنا عنه وان خبر الآحاد ان عارض عمل اهل المدینة الذی علیه جماعتهم رد الخبر واخذ عملهم باعتباره اثرا عن النبی ﷺ اوثق نقلا، واصدق حکایة، والعبارات المرویة عن مالک عامة تشمل اعمال اهل المدینة التی لا یمکن ان تعرف الا بالتوقف، کالآذان، وکمد النبی ﷺ وغیرهما وتشمل اعمال اهل المدینة التی یمکن ان یکون الاجتهاد والاستنباط سبیلها کبعض الاقضیة واحکام المعاملات بین الناس[۱۳۸]۔

ابو زہرہ رحمہ اللہ کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل اور اجماع اگر خبر واحد سے متعارض ہو تو اس صورت میں ہر حال میں اہل مدینہ کے عمل و اجماع کو ترجیح دی جائے گی برابر ہے کہ اس عمل کا تعلق ایسے امور سے ہو جو سماع پر موقوف ہوتے ہیں یا ایسے امور سے ہو جو اجتہاد اور استنباط سے اخذ کیے جا سکتے ہیں۔

اہل مدینہ کے عمل کی حجیت کے بارے میں اکثر فقہاء نے امام مالک رحمہ اللہ کی مخالفت کی ہے اور اس مسئلہ میں امام مالک رحمہ اللہ پر تنقید کی ہے۔

خبر واحد سے استدلال میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اُسلوب

امام شافعی رحمہ اللہ خبر واحد کو حجت سمجھتے ہیں اور اس پر عمل کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ خبر واحد کو وہ علم الخاصة یا خبر الخاصة کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ خبر واحد کو نہ تو قرآن کے مرتبہ میں اتارتے ہیں اور نہ ہی اس سنت کے مرتبہ میں اتارتے ہیں جو مجمع علیہا ہے بلکہ حجت ہونے میں خبر واحد کو ان دونوں سے فروتر قرار دیتے ہیں کیونکہ قرآن اور مجمع علیہا سنت دونوں قطعی الثبوت ہیں۔ ان دونوں میں شک کرنا آدمی کو دائرہ اسلام سے خارج کر دیتا ہے اور خبر واحد ظنی الثبوت ہے۔ لہٰذا اس میں شک کرنے سے انسان دائرہ اسلام سے تو خارج نہیں ہوتا مگر اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔

اپنی کتاب الرسالہ میں امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں

فقال لی قائل: احد دلی اقل ما تقوم به الحجة علی اهل العلم، حتی یثبت علیهم خبر الخاصة۔

فقلت: خبر الواحد عن الواحد حتی ینتهی به الی النبی ﷺ او من انتهی به الیه دونه۔"[۱۳۹]

درج بالا عبارت میں امام شافعی رحمہ اللہ خبر واحد کی تعریف کر رہے ہیں۔ ایک اور جگہ اس کی حجیت پر مسلمانوں کا

---

۱۳۸ ۔ مالک: حیاته وعصره۔ آراؤه وفقهه، ص۳۵۶

۱۳۹ ۔ الرسالة، ص۳۶۹، ۳۷۰

اجماع نقل کرتے ہیں۔

"اجمع المسلون قديما وحديثا على تثبيت خبر الواحد و الانتهاء اليه بانه لم يعلم من فقهاء المسلمين احدالاوقدثبته۔"[140]

قدیم و جدید تمام مسلمانوں کا خبر واحد کی حجیت اور عمل پر اجماع ہے۔ بایں طور کہ مسلمان فقہاء میں سے کسی کے بارے میں معلوم نہیں کہ اس نے خبر واحد کو حجت نہ سمجھا ہو۔"

امام شافعی رحمہ اللہ خبر واحد پر عمل کے ضروری ہونے میں کوئی زائد شرط نہیں لگاتے بس اتنی شرط لگاتے ہیں کہ وہ حدیث صحیح اور متصل ہو اور مقبول حدیث کی تمام شرائط اس میں موجود ہوں۔

ان شرائط کا خلاصہ کچھ اس طرح سے ہے:

(۱) دین میں ثقہ ہو اور صدق میں معروف ہو لہٰذا ایسے راوی کی حدیث مقبول نہ ہوگی جس کا صدق معلوم نہ ہو اور نہ ایسے راوی کی روایت قبول ہوگی جو متدین نہ ہو۔

(۲) راوی عاقل ہو حدیث کے مفہوم کو سمجھتا ہو بایں طور کہ وہ حدیث کے معانی کو ایک لفظ سے دوسرے لفظ میں بدل سکتا ہو یا اس نے حدیث جیسی سنی ہے ویسے ہی اس کو آگے پہنچا سکتا ہو کیونکہ اگر وہ حدیث کی روایت معنی کے ساتھ کرے گا اور اس کو یہ علم بھی نہیں ہے کہ لفظ بدلنے سے معنی بدل جاتے ہیں تو ہو سکتا ہے وہ حلال کو حرام کر دے ہاں اگر وہ لفظ کی رعایت رکھتے ہوئے روایت کرے گا تو اس تبدیلی کا خوف نہیں رہے گا۔

(۳) اپنی روایت کو ضبط کرنے والا ہو بایں طور کہ روایت اس کو حفظ ہو تو زبانی سنائے یا کتاب سے دیکھ کر بیان کرے اور کتاب اس کے پاس محفوظ ہو۔

(٤) حدیث اسی سے روایت کرے جس سے سنی ہو ورنہ مدلس شمار ہوگا (اور مدلس کی روایت مقبول نہیں ہے)

(٥) اس کی حدیث اسی موضوع کے بارے میں دوسرے اہل علم کی حدیث کے مخالف نہ ہو۔

(٦) حدیث کی سند متصل ہو اور یہ اوصاف حدیث کے تمام رواۃ میں موجود ہوں۔[141]

خبر واحد سے استدلال میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا اُسلوب

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک خبر واحد احکام اور عقائد دونوں میں حجت ہے۔ عقائد کے بارے میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی آراء کا مطالعہ کیا جائے تو اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ عقائد میں خبر واحد کو قبول کرتے ہیں اور اس کے مقتضیٰ پر عمل کرتے ہیں۔ صرف احکام میں خبر واحد کو قبول کرنے پر اکتفاء نہیں کرتے، چنانچہ عذاب قبر، منکر نکیر، حوض، شفاعت پر ایمان اور یہ کہ موحدین کو سزا کے بعد جہنم سے نکال لیا جائے گا یہ تمام عقائد آپ نے ایسی احادیث سے اخذ کیے ہیں جو کہ خبر واحد ہیں۔[142]

۱۴۰۔ الرسالۃ، ص ٤٥٧ ۱۴۱۔ الرسالۃ، ص ۳۷۰، ۳۷۱

۱۴۲۔ ابن حنبل: حیاتہ و عصرہ، آراؤہ و فقهه، ص ۲٦۲

علامہ شوکانی رحمہ اللہ امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب ذکر کرتے ہیں:

"وقال احمد بن حنبل، والقفال، وابن سریج، وابو الحسین البصری من المعتزلة، وابو جعفر الطوسی من الامامیة، والصیر فی من الشافعیة: ان الدلیل العقلی دل علی وجوب العمل لاحتیاج الناس الی معرفة بعض الأشیاء من جهة الخبر الوارد عن الواحد۔"[۱۴۳]

یعنی امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور دوسرے بہت سے علماء کے نزدیک خبر واحد کی حجیت پر صرف نقلی دلائل ہی دلالت نہیں کرتے بلکہ عقلی دلائل بھی خبر واحد کی حجیت کی تائید کرتے ہیں۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے شاگرد ابو الحارث آپ سے نقل کرتے ہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ کی خبر صحیح ہو اور ثقہ لوگ اس کو نقل کریں تو وہ سنت ہے اور ہر اس آدمی کے لیے اس پر عمل کرنا ضروری ہے جو اس حدیث کو سمجھتا ہو اور جس تک وہ حدیث پہنچی ہو اور حدیث کے علاوہ کسی رائے یا قیاس کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا۔

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: جب خبر واحد آئے اور اس کی سند صحیح ہو تو اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ پھر فرمایا: کیا قبلہ کی تبدیلی کے واقعہ میں غور نہیں کرتے کہ ایک آدمی نماز کی حالت میں صحابہ کے پاس آیا اور اس کی خبر پر صحابہؓ نے قبلہ تبدیل کر لیا اور اسی طرح ایک آدمی کی خبر پر شراب انڈیل دی اور کسی دوسرے کا انتظار نہیں کیا۔[۱۴۴]

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے مذکورہ بالا قول سے پتہ چلتا ہے کہ خبر واحد کے قبول کرنے میں صحت حدیث کے علاوہ اور کوئی شرط نہیں ہے بلکہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ حدیث مرسل اور حدیث ضعیف کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں اور اس پر عمل کرتے ہیں بشرطیکہ اس مسئلہ کے بارے میں کوئی اور قوی دلیل موجود نہ ہو۔ ضعیف سے مراد باطل یا منکر حدیث نہیں ہے اور نہ ہی ایسی حدیث مراد ہے جس کی سند میں کوئی متہم بالکذب راوی ہو بلکہ ضعیف حدیث امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح کی قسیم ہے اور حسن کی قسم ہے۔ آپ حدیث کو صحیح، حسن اور ضعیف میں تقسیم نہیں کرتے تھے بلکہ صحیح اور ضعیف میں تقسیم کرتے تھے۔[۱۴۵]

خبر واحد سے استدلال کرنے کا دائرہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ وسیع ہے کیونکہ آپ امام مالک رحمہ اللہ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرح خبر مرسل کو قبول کرتے ہیں جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ حدیث مرسل کو حجت تسلیم نہیں کرتے اور آپ خبر واحد کے قبول کرنے میں کوئی زائد شرط نہیں لگاتے جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام مالک رحمہ اللہ نے چند شرائط کو ضروری قرار دیا ہے۔

۱۴۳۔ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، ۲۵۲/۱

۱۴۴۔ العدة فی اصول الفقه، ۸۵۹/۳

۱۴۵۔ اعلام المؤقعین، ۵۶،۵۵/۱

خبر واحد سے استدلال میں امام جعفر صادق رحمہ اللہ کا اسلوب

شیعہ امامیہ کا فقہی اثاثہ اگرچہ نام کے اعتبار سے تو امام جعفر صادق رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہے لیکن در حقیقت شیعہ امامیہ کا فقہی اثاثہ تمام ائمہ اثنا عشر کی آراء و اجتہادات کا مجموعہ ہے کیونکہ شیعہ کے نزدیک ان کے ائمہ اثنا عشر معصوم ہیں اور ان سے کسی گناہ یا غلط بات کا صدور ممکن نہیں ہے اور ان کی بات بھی ویسے ہی حجت ہے جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بات حجت ہے۔ لہٰذا درج ذیل سطور میں ہم جائزہ لیتے ہیں کہ شیعہ امامیہ کے علمائے اصول کے نزدیک خبر واحد کی کیا حیثیت ہے۔

سب سے پہلے تو دیکھتے ہیں کہ شیعہ کے نزدیک خبر واحد کی تعریف کیا ہے:

"والمراد هنا بخبر الواحد ما انحط عن الخبر المتواتر سواء كان راويه واحدا أم اكثر، ومن شانه ان يفيد الظن۔۔۔ بشرط الثقة بامانة المخبر في خبره"[۱۴۶]

یہاں خبر واحد سے مراد وہ خبر ہے جو درجہ تواتر تک نہ پہنچی ہو برابر ہے کہ اس کا راوی ایک ہو یا زیادہ ہو۔ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے بشرطیکہ خبر دینے والے کی امانت داری پر اعتماد ہو۔

محمد جواد مغنیہ کی اس عبارت سے یہ بات تو طے ہوگئی کہ بنیادی طور پر شیعہ امامیہ کے نزدیک بھی خبر واحد کی وہی تعریف ہے جو اہل سنت سے جمہور فقہاء کے نزدیک ہے۔

البتہ خبر واحد کی حجیت میں شیعہ علمائے اصول کا آپس میں اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شیعہ کے روحانی راہ نما خمینی کہتے ہیں۔

"وقد وقعت معركة الآراء، ولا محيص للفقيه عن الخوض فيها، لأنه يدور عليها رحى الاستنباط في هذه الاعصار۔"[۱۴۷]

شیعہ راہ نما خمینی خبر واحد کی حجیت کے بارے میں بذات خود اس بات کے قائل ہیں کہ خبر واحد اصول اور فروع دونوں میں حجت ہے لیکن اصول میں صرف وہ خبر واحد حجت ہوگی جو یقین کا فائدہ دے۔[۱۴۸]

شیعہ عالم شیخ محمد رضا المظفر خبر واحد کی حجیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"خبر واحد (وہ ہے جو حد تواتر تک نہ پہنچی ہو) بعض اوقات یقین کا فائدہ دیتی ہے اگرچہ خبر دینے والا ایک شخص ہو اور یہ اس صورت میں ہے جب خبر واحد کے ساتھ ایسے قرائن ملے ہوئے ہوں جن سے یقین حاصل ہوتا ہے۔ ایسی خبر واحد کی حجیت میں نہ کوئی اشکال ہے اور نہ کوئی بحث اور اختلاف ہے کیونکہ علم و یقین کے حصول کی وجہ سے مقصود انتہائی حاصل ہو جاتا ہے۔۔۔۔ بہر حال جب خبر واحد کے ساتھ ایسے قرائن نہ ہوں جو یقین کا فائدہ دیتے ہیں اگرچہ ایسے قرائن موجود ہوں جو علم طمانیت کا فائدہ دیتے ہیں تو ایسی خبر واحد کی حجیت اور اس کی حجیت

۱۴۶۔ علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید، ص ۲۳۲

۱۴۷۔ روح الله الخمینی، تهذیب الاصول، ۲/۴۲۹

۱۴۸۔ تهذیب الاصول، ۲/۳۴۴

کی شرائط میں اختلاف ہے۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک خبر واحد کی حجیت میں جو اختلاف ہے وہ درحقیقت اس بات میں ہے کہ کیا خبر واحد کی حجیت پر کوئی دلیل قطعی موجود ہے یا نہیں ہے۔ ورنہ اس بات پر تمام شیعہ کا اتفاق ہے کہ دلیل ظنی حجت نہیں ہے۔

سید شریف مرتضی اور ان کے متبعین جو خبر واحد کی حجیت کے قائل نہیں ہیں وہ اس دلیل قطعی کے وجود کا انکار کرتے ہیں اور جو خبر واحد کی حجیت کے قائل ہیں مثلاً شیخ طوسی اور باقی علماء وہ اس دلیل قطعی کے وجود کے قائل ہیں۔ ۱۴۹؎

ابوجعفر محمد بن حسن طوسی خبر واحد کے مقبول ہونے کے بارے میں لکھتے ہیں:

میرے نزدیک ترجیح اس بات کو حاصل ہے کہ خبر واحد پر عمل کرنا اس وقت جائز ہے جب وہ ہمارے ان راویوں سے منقول ہو جو امامت کے قائل ہیں برابر ہے کہ نبی کریم ﷺ سے منقول ہو یا ائمہ میں سے کسی ایک سے مروی ہو۔ راوی ایسا ہو جس کی روایت پر طعن نہ کیا جاتا ہو، بات صحیح نقل کرتا ہو، ایسا کوئی قرینہ نہ ہو جو خبر واحد کے مفہوم کی صحت پر دلالت کرتا ہو کیونکہ اس صورت میں قرینہ کا اعتبار ہوگا اور اس کی وجہ سے یقین حاصل ہو جائے گا۔ ۱۵۰؎

تھوڑا آگے چل کر وہ ان قرائن کا ذکر کرتے ہیں کہ وہ روایات جن سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا ان کے مفہوم کی صحت پر دلالت کرنے والے قرائن چار طرح کے ہیں۔

۱۔ یہ قرائن عقلی دلائل اور ان کے تقاضوں کے موافق ہوں۔

۲۔ یہ روایت کتاب اللہ کی نص کے مطابق ہو خواہ اس نص کے خصوص میں موافق ہو یا عموم میں، اس کی دلالت میں موافق ہو یا فحوائے کلام میں۔

۳۔ وہ روایت قطعی سنت یعنی تواتر سے پہنچی ہو۔

٤۔ حق پرست گروہ کا جس مسئلہ پر اجماع ہے وہ روایت اس کے مطابق ہو۔ ۱۵۱؎

سید محمد شیشی کہتے ہیں کہ اخبار آحاد اللہ کا دین قطعی ہیں جس میں نہ کوئی شک ہے اور نہ کوئی شک طاری ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے خبر واحد کی حجیت کے بہت سے دلائل دیے ہیں۔ ۱۵۲؎

شیعہ عالم ابو منصور جمال الدین بھی خبر واحد کی حجیت کے قائل ہیں اگرچہ وہ ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اس کی حجیت پر بہت سے دلائل قائم کیے ہیں۔

"خبر الواحد: هو مایفید الظن، وان تعدد المخبر وهو حجة فی الشرع خلافاً للسید المرتضی والجماعة۔" ۱۵۳؎

شیعہ امامیہ کے نزدیک خبر واحد کی حجیت اور اُسلوب استدلال کی بحث کو درج ذیل نکات میں سمیٹا جا سکتا ہے۔

۱۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک خبر واحد کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ خبر واحد کہ جو ان قرائن کے ساتھ ملی ہوئی ہو جو اس خبر

۱۴۹۔ اصول الفقه للمظفر، ۲/۶۱، ۶۲

۱۵۰۔ ابو جعفر محمد الطوسی، عدة الاصول، ص ۵۱

۱۵۱۔ عدة الاصول، ص ۵۸، ۵۹

۱۵۲۔ السید محمد الشیشی، نتیجة النتائج فی اصول الفقه، ص ۱۸۴

۱۵۳۔ ابو منصور جمال الدین، مبادی الوصول الی علم الاصول، ص ۲۰۳

واحد کے سچی ہونے کی گواہی دیں۔ ایسی خبر واحد کو وہ خبر مقترن کہتے ہیں۔(۲) وہ خبر واحد ہو جو مذکورہ بالا قرائن سے خالی ہو۔ ایسی خبر واحد کو وہ خبر غیر مقترن کہتے ہیں۔

۲۔ شیعہ علماء اصول کا جس خبر واحد کی حجیت میں اختلاف ہے وہ خبر غیر مقترن ہے۔ قدیم شیعہ علماء اصول کے نزدیک ایسی خبر حجت نہیں ہے۔ علامہ طوسی اور اکثر متأخرین اور جدید علماء اصول کے نزدیک ایسی خبر واحد حجت ہے اور اس کی حجیت پر بہت سے دلائل موجود ہیں۔

۳۔ وہ خبر واحد حجت ہے جس کے نقل کرنے والے راوی امام معصوم کے قائل ہوں۔

۴۔ خبر واحد نبی کریم ﷺ یا ائمہ معصومین کے اقوال و افعال پر مبنی ہونا ضروری ہے۔

۵۔ روایت کے مقبول ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ راوی پر کسی قسم کا عیب یا طعن نہ ہو اور وہ صحیح طریقہ سے نقل کرتا ہو۔

فصل سوم

حدیث مرسل کی حجیت میں فقہاء کا اختلاف

لغوی تحقیق

لفظ مرسل ارسال (باب افعال) سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اور اس کا مادہ "ر س ل" ہے۔ اس مادہ کے لغت میں کئی معانی آتے ہیں۔

(۱) چھوڑنا، بھیجنا، نہ روکنا، مسلط کرنا۔

"والارسال: التسليط والاطلاق والاهمال والتوجيه"[۱]

اسی وجہ سے رسول کو مرسل بھی کہا جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اس کو لوگوں کی طرف بھیجتے ہیں۔ ارسال کے اسی مذکورہ معنی کو اس آیت میں استعمال کیا گیا ہے۔

"الم تر انا ارسلنا الشيطين على الكافرين تؤزهم ازا"[۲]

گویا حدیث مرسل کو یہ نام اس لیے دیا گیا ہے کہ اس کا راوی سند کو پورا بیان کیے بغیر یونہی چھوڑ دیتا ہے۔

(۲) رسل کسی چیز کے گروہ اور ریوڑ (قطیع) کو کہتے ہیں اور اس کی جمع ارسال ہے۔

"الرسل، محركة: القطيع من كل شیء، ج: ارسال، والابل، او القطيع منها و من الغنم"[۳]

اس معنی سے حدیث مرسل کی مناسبت یہ ہے کہ عربی میں رسل کا ہم معنی لفظ قطیع ہے جو کہ لفظ قطع (کاٹنا) سے ماخوذ ہے اور حدیث مرسل میں بھی چونکہ راوی سند کو قطع کر دیتا ہے اور اس کا اتصال ختم کر دیتا ہے لہٰذا اس وجہ سے اس کو یہ نام دیا گیا ہے۔

(۳) استرسال کا لفظ کسی انسان سے انس ہو جانے اور مطمئن ہو جانے کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔

"الاسترسال الى الانسان كالاستئناس والطمانينة"[۴]

گویا حدیث مرسل کو یہ نام اس لیے دیا گیا کہ ارسال کرنے والا راوی ارسال کا عمل اس لیے کرتا ہے کہ ساقط راوی کے بارے میں اس کو پورا اطمینان اور اعتماد ہوتا ہے۔

(٤) ارسال کا لفظ تیزی اور جلدی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً تیز رفتار اونٹنی کو "ناقۃ مرسال" کہا جاتا ہے۔

"وناقة مرسال: سهلة السير من مراسيل"[۵]

گویا ارسال کرنے والے راوی نے جلدی کی اور حدیث کی سند کا ایک حصہ حذف کر دیا۔

صاحب لسان العرب حدیثِ مرسل کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

۱۔ القاموس المحيط، ص ۱۰۰۶
۲۔ المريم ۱۹: ۸۳
۳۔ القاموس المحيط، ص ۱۰۰۵
۴۔ لسان العرب، ۳/۱۶۴۴
۵۔ القاموس المحيط، ص ۱۰۰۶

وحديث مرسل اذا كان غير متصل الاسناد، وجمعه مراسيل ۔[6]

اور حدیثِ مرسل وہ ہے جس کی سند متصل نہ ہو اور اس کی جمع مراسیل ہے۔

اصطلاحی تعریف:

جمہور محدثین اور فقہاء و علمائے اصول کے درمیان حدیث مرسل کی تعریف میں اختلاف ہے۔ لہٰذا ان دونوں گروہوں کے نزدیک حدیث مرسل کی تعریف کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا جائے گا۔

محدثین کے نزدیک حدیثِ مرسل:

محدثین کے نزدیک آپس میں حدیث مرسل کی تعریف میں بھی کافی زیادہ اختلاف پایا جاتا ہے اور انھوں نے حدیث مرسل کی مختلف تعریفیں کی ہیں لیکن ان تعریفات میں غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختلاف درج ذیل تین تعریفوں کی طرح راجع ہے۔

(۱) حدیثِ مرسل وہ ہے جس کو کوئی جلیل القدر اور بڑا تابعی آپؐ سے روایت کرے اور اپنی اس روایت میں وہ صحابی کا واسطہ چھوڑ دے۔[7]

(۲) حدیث مرسل وہ ہے جس کو کوئی تابعی آپؐ سے روایت کرے، برابر ہے کہ وہ تابعی بڑا ہو یا چھوٹا ہو اور برابر ہے کہ وہ حدیث قولی ہو یا فعلی ہو۔ اکثر محدثین کے ہاں یہی تعریف زیادہ مشہور ہے۔[8]

(۳) حدیث مرسل وہ ہے جس کی سند میں انقطاع ہو چاہے وہ انقطاع کہیں پر بھی ہو۔ گویا مرسل حدیث منقطع کے معنی میں ہے۔ امام النووی رحمہ اللہ نے مسلم کے مقدمہ کی شرح میں اس قول کو فقہاء، اصولیین، خطیب ابو بکر بغدادی اور محدثین کی ایک جماعت کی طرف منسوب کیا ہے۔[9]

حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے بھی علوم الحدیث میں محدثین کے نزدیک مرسل، منقطع اور معضل کا فرق بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ فقہ اور اصول فقہ میں معروف ہے کہ ان سب قسم کی احادیث کو مرسل کہا جاتا ہے اور یہی مذہب محدثین میں سے ابو بکر خطیب کا ہے۔[10]

اصولیین کے نزدیک حدیثِ مرسل:

فقہاء اور اصولیین کے نزدیک حدیث مرسل کی تعریف میں توسع ہے۔ ان حضرات کے نزدیک حدیث مرسل اس کو کہا جاتا ہے جس کی سند میں کہیں بھی کوئی راوی گرا ہوا ہو اور سند منقطع ہو۔ یعنی محدثین کی اصطلاح میں جس حدیث کو منقطع کہا جاتا ہے، اصولیین و فقہاء اس کو مرسل کا نام دیتے ہیں اور غیر متصل حدیث کی تمام اقسام یعنی منقطع، معضل، معلق، مدلس، مرسل خفی اور مرسل ان سب کو حدیث مرسل ہی کہتے ہیں۔

۶۔ لسان العرب، ۱۶۴۵/۳ ۷۔ علوم الحدیث لابن الصلاح، ص۵۱

۸۔ نزہۃ النظر، ص۳۰؛ قواعد التحدیث للقاسمی، ص۱۳۳؛ تیسیر مصطلح الحدیث، ص۵۶

۹۔ شرح النووی علی المسلم، ص۲۹

۱۰۔ علوم الحدیث لابن الصلاح، ص۵۳

علامہ آمدی رحمہ اللہ حدیث مرسل کی تعریف میں لکھتے ہیں:

"اختلفوا فی قبول الخبر المرسل وصورته: ما اذا قال من لم يلق النبی ﷺ وکان عدلا قال رسول اللہ" [۱۱]

"حدیث مرسل کے قبول کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ جب کوئی ایسا عادل راوی جس کی آپؐ سے ملاقات نہ ہوئی ہو وہ کہے قال رسول اللہ۔"

امام غزالی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"وصورته: ان يقول "قال رسول اللہ ﷺ" من لم يعاصره۔" [۱۲]

صاحب ابہاج مرسل کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

"وعند الاصوليين: المرسل قول من لم يلحق النبی ﷺ سواء کان تابعيا أم من تابع التابعين فتفسير الاصوليين اعم من تفسير المحدثين۔" [۱۳]

"اصولیین کے نزدیک مرسل اس راوی کی حدیث ہے جو آپؐ سے ملا نہ ہو برابر ہے کہ وہ تابعی ہو یا تبع تابعی ہو۔۔۔اصولیین کی تفسیر محدثین کی تفسیر سے عام ہے۔"

فقہاء کا اختلاف اس حدیث مرسل میں ہے جو علماء اصول کی اصطلاح میں ہے۔

حدیثِ مرسل کی مثالیں:

۱۔ دار قطنی رحمہ اللہ نے امام زہری رحمہ اللہ کی سند سے ام عبداللہ دوسیہ سے روایت کیا ہے کہ میں نے آپؐ کو فرماتے سنا: "جمعہ ہر گاؤں والوں پر واجب ہے اگر چہ وہ صرف تین ہوں اور چوتھا ان کا امام ہو۔" [۱۴]

یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ زہری رحمہ اللہ کا سماع ام عبداللہ دوسیہ سے ثابت نہیں ہے۔

۲۔ صحیح مسلم کی یہ روایت بھی حدیث مرسل کی مثال ہے۔

((قال: حدثنی محمد بن رافع ثنا حجين ثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب، ان رسول اللہ ﷺ نهى عن المزابنة۔)) [۱۵]

یہ حدیث اس لیے مرسل ہے کہ سعید بن مسیب رحمہ اللہ ایک تابعی ہیں اور انھوں نے صحابی کا واسطہ ذکر کیے بغیر آپؐ سے روایت کی ہے۔

۳۔ ما رواه البيهقی فی سننه الكبرى، قال رسول اللہ ﷺ: داووا مرضاكم بالصدقة وحصنوا اموالكم بالزكاة واعدوا للبلاء الدعاء [۱۶]

۱۱۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۲/۱۴۸ ۱۲۔ المستصفی، ۲/۲۸۱

۱۳۔ الابهاج فی شرح المنهاج، ۲/۳۷۷

۱۴۔ السنن لدار قطنی، کتاب الجمعة، باب الجمعة علی اهل القرية، رقم الحديث ۱۵۷۶، ۲/۱۱۹

۱۵۔ الصحيح لمسلم، کتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالتمر الا فی العرايا، رقم الحديث ۱۵۳۹

۱۶۔ السنن الكبرى للبيهقی، کتاب الجنائز، باب وضع اليد على المريض والدعاء له بالشفاء ومداواته بالصدقة، ۳/۳۸۲

اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد [illegible] رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن بصری رحمہ اللہ نے آپ سے مرسل روایت کی ہے۔

مرسل احادیث کے مواقع:

احادیث سے متعلقہ بعض کتب ایسی ہیں جن میں مرسل احادیث کو اکٹھا کیا گیا ہے مثلاً:

۱۔ کتاب المراسیل لأبی داؤد

۲۔ حافظ مزی رحمہ اللہ نے تحفۃ الاشراف کے آخر میں ایک علیحدہ باب میں مرسل احادیث کو جمع کیا ہے۔

۳۔ جامع کبیر کے آخر میں سیوطی رحمہ اللہ نے مرسل احادیث کو جمع کیا ہے۔

٤۔ مختصر التفصیل فی حکم المراسیل لنووی

بعض کتب ایسی ہیں جن میں ان رواۃ کا تذکرہ کیا گیا ہے جو مرسل احادیث روایت کرتے ہیں مثلاً:

(۱) المراسیل لابن ابی حاتم

(۲) بیان المرسل لأبی بکر البردیجی

(۳) التفصیل لمبهم المراسیل للخطیب بغدادی

(٤) جزء فی المراسیل لضیاء الدین المقدسی

(٥) تحفۃ التحصیل فی ذکر رواۃ المراسیل لأحمد بن عبدالرحیم العراقی

ارسال پر ابھارنے والے اسباب [17]

اگر کوئی راوی حدیث کو متصل بیان کرنے کے بجائے مرسل بیان کرتا ہے تو اس کے پیچھے کوئی نہ کوئی وجہ اور سبب مخفی ہوتا ہے۔ ان اسباب میں سے کچھ کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

۱۔ ارسال کرنے والے راوی نے حدیث کو کئی ثقہ شیوخ سے سنا اور حدیث کی صحت اس کے نزدیک ثابت شدہ تھی۔ اس لیے وہ اپنے شیوخ پر اعتماد کرتے ہوئے حدیث کو مرسل بیان کرتا ہے۔

۲۔ ارسال کرنے والے راوی کو اپنے اس شیخ کا نام بھول گیا جس سے اس نے حدیث سنی تھی البتہ اس کو حدیث کا متن یاد تھا۔ اس لیے اس نے شیخ کا تذکرہ کیے بغیر حدیث کو مرسل نقل کر دیا۔

۳۔ بعض اوقات راوی ارسال اس لیے کرتا ہے کہ وہ حدیث کو بطورِ روایت بیان نہیں کرتا بلکہ یاد رکھنے یا فتویٰ وغیرہ دینے کی غرض سے بطور سہولت سند کو چھوڑ کر صرف متن ذکر کر دیتا ہے اور عام طور پر اس جیسے مواقع پر صرف متن ہی ذکر کیا جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ سبب اس مرسل میں پایا جا سکتا ہے جو اصولیین کی اصطلاح میں ہے کہ مرسل راوی ساری سند یا سند

۱۷۔ ان اسباب کا تذکرہ ابن ابی حاتم کی کتاب المراسیل کے مقدمہ میں کیا گیا ہے۔

ے ایک بڑے حصہ کو حذف کر دے۔ ورنہ حدیث کی اصطلاح میں جو مرسل ہے اس میں یہ سبب نہیں پایا جا سکتا کیونکہ صرف ایک راوی کا نام چھوڑ دینے میں کوئی سہولت نہیں۔

٤۔ بعض اوقات راوی ارسال اس لیے کرتا ہے کہ اس نے حدیث جس راوی سے سنی ہے وہ ضعیف ہے۔ اگر وہ اس کا نام لیتا ہے تو لوگ اس کی روایت کو قبول نہیں کریں گے۔

٥۔ بعض اوقات راوی ارسال اس لیے کرتا ہے کہ حدیث تو اس کے نزدیک ثابت اور صحیح ہوتی ہے مگر اس کی سند میں ایک راوی ایسا ہوتا ہے جو اس کے نزدیک تو عادل ہوتا ہے مگر اس راوی میں دوسرے محدثین کا کلام ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ اس متکلم فیہ راوی کو حذف کر دیتا ہے تا کہ کوئی اس کی حدیث میں اعتراض نہ کرے۔

٦۔ بعض تابعین نے ارسال اس لیے کیا کہ ان کا زمانہ آپؐ کے زمانہ کے قریب تھا اور صدق و امانت کا غلبہ تھا اس لیے تساہلاً وہ صحابہ کا ذکر کیے بغیر حدیث کو مرسل بیان کر دیتے تھے۔

٧۔ کتب اور صحائف پڑھ کر روایت کرنا بھی ارسال کا ایک سبب ہے۔ کیونکہ مرسِل راوی نے حدیث براہ راست تو کسی سے سنی نہیں ہوتی بلکہ وہ محض کسی کتاب یا صحیفہ سے پڑھ کر مکمل سند ذکر کیے بغیر اس کو آگے روایت کر دیتا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حدیثِ مرسل کی حجیت

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں عام طور پر یہ بات مشہور ہے کہ وہ مرسل روایت بلا کسی قید کے مطلقاً قبول کرتے ہیں۔ علامہ آمدی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" میں ابو حنیفہ و مالک رحمہ اللہ اور مشہور روایت کے مطابق احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا ہے کہ وہ حدیث مرسل کو مطلقاً قبول کرتے ہیں ١٨۔ اور خود بھی اس قول کو پسند کیا ہے۔ علامہ اسنوی رحمہ اللہ نے بھی نہایۃ السول میں مطلقاً حدیث مرسل کے قبول کرنے کو امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ ١٩۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور جمہور احناف مطلقاً حدیث مرسل کو قبول کرنے کے قائل نہیں ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب میں تفصیل ہے جیسا کہ احناف کی اصول کی کتابوں میں یہ تفصیل مذکور ہے۔ احناف حدیث مرسل کی درج ذیل چار قسمیں بناتے ہیں۔

١) صحابیؓ کی مرسل دوسرے علماء وفقہاء کی مانند احناف کے نزدیک بھی حجت ہے کیونکہ صحابیؓ کی روایت میں ایک امکان تو یہ ہے کہ اس نے خود سنی ہو گی اور دوسرا امکان یہ ہے کہ اس نے کسی دوسرے صحابیؓ سے سنی ہو گی اور حدیث بیان کرتے وقت اس کا ذکر نہیں اور یہ بات امت کے نزدیک طے ہے کہ صحابہؓ سب عادل ہیں۔ لہٰذا صحابی کی مرسل روایت چاروں ائمہ کے نزدیک حجت ہے۔ ٢٠۔

١٨۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ١٤٩/٢

١٩۔ جمال الدین الاسنوی، نہایۃ السول فی شرح منہاج الاصول، ١٩٨/٣، ١٩٩

٢٠۔ نور الانوار، ص ١٨٨

نہیں کوئی فرق ہے کہ تابعی کی مرسل روایت قبول ہوتی ہے۔ برابر ہے کہ تابعی نے اس بات کی تصریح کی ہو کہ وہ صرف ثقہ سے روایت کرتا ہے یا تصریح نہ کی ہو۔ برابر ہے کہ وہ صحابیؓ ثقہ سے روایت کرنے میں معروف ہو یا نہ ہو۔ اس قول کے صحیح ہونے کے دلائل یہ ہیں:

۱۔ صحابہ مرسل احادیث بیان کرتے تھے اور اس پر کبھی کسی صحابیؓ نے انکار نہیں کیا کیونکہ اگر کسی نے انکار کیا ہوتا تو ہم تک پہنچ جاتا۔ چونکہ ہم تک کوئی ایسا انکار نہیں پہنچا لہٰذا یہ بات واضح طور پر دلالت کرتی ہے کہ صحابیؓ کی مرسل روایت کے قبول کرنے پر صحابہؓ کا اجماع تھا۔

۲۔ حضرت ابن عباس اور دوسرے صغار صحابہؓ مثلاً عبداللہ بن زبیر، جعفر بن ابی طالب، نعمان بن بشیرؓ وغیرہ صحابہ کرام کی روایت کے قبول کرنے پر امت کا اجماع ہے حالانکہ ان صحابہؓ کی اکثر روایات مرسل ہیں۔ ۲۱؎

ابن الفرکاح حضرت ابن عباس کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں:

''حضرت ابن عباس نے بہت سی احادیث روایت کی ہیں باوجویکہ بعض حضرات نے کہا کہ انھوں نے آپؐ سے صرف دس احادیث سنی ہیں اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ چار احادیث سنی ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ یا کسی اور صحابیؓ سے مروی ہے کہ جو بھی حدیث ہم تم کو بیان کریں ضروری نہیں ہے کہ وہ ہم نے خود رسول اللہ ﷺ سے سنی ہو۔'' ۲۲؎

۲۔ قرن ثانی اور قرنِ ثالث کی مرسل روایت یعنی کوئی تابعی یا تبع تابعی مرسل روایت ذکر کرے تو احناف کے نزدیک ایسی مرسل روایت بھی حجت ہے بلکہ مسند (متصل) روایت سے بھی بڑھ کر ہے کیونکہ تابعین اور تبع تابعین کی یہ عادت تھی کہ جب وہ کسی حدیث کو کئی مختلف سندوں سے سنتے تھے تو وہ ان سندوں کو ذکر کیے بغیر بلا واسطہ کہہ دیتے تھے: ''قال رسول اللہ ﷺ کذا'' اور جب ان تک خبر کسی ایک واسطے سے پہنچتی تھی تو وہ اس کی مکمل سند بیان کرتے تھے تا کہ وہ بات کو اپنے ذمہ نہ لیں بلکہ اس کے ذمہ ڈال دیں جس سے انھوں نے سنی ہے۔ ۲۳؎

قرونِ ثانی اور قرونِ ثالث کی مرسل روایات کو احناف اس وقت قبول کرتے ہیں جب راوی کے بارے میں یہ بات معروف نہ ہو کہ وہ غیر ثقہ یا غیر عادل سے روایت کرتا ہے کیونکہ قرونِ ثلاثہ کے لیے آپؐ نے صدق وخیر کی گواہی دی ہے لہٰذا اس گواہی کی وجہ سے ان کی عدالت ثابت شدہ ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی بات نہ ظاہر ہو جائے۔ ۲۴؎

۳۔ اگر قرونِ ثلاثہ سے نچلے درجہ کا کوئی راوی مرسل روایت بیان کرے تو احناف کے نزدیک ایسی روایت مقبول نہ ہوگی مگر اس صورت میں کہ جب راوی کے بارے میں یہ بات مشہور و معروف ہو کہ وہ خود بھی ثقہ ہے اور وہ صرف ثقہ لوگوں سے ہی ارسال کرتا ہے مثلاً امام محمد رحمہ اللہ کی مرسل روایات۔ ثقہ سے ارسال کرنے میں مشہور ہونے کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ آپؐ کے فرمان کے مطابق قرونِ ثلاثہ کے بعد جھوٹ و کذب عام ہو جائے

۲۱۔ المهذب في اصول الفقه المقارن، ۲/۸۱۸

۲۲۔ شرح الورقات لابن الفركاح، ص ۱۷۱

۲۳۔ المغني في اصول الفقه، ص ۱۹۱

۲۴۔ اصول السرخسي، ۱/۳۷۳

کا اور کرخی علامہ کے بعد والے زمانوں کے لیے آپ نے عدل و تبری کی گواہی نہیں دی۔ لہذا جب تک راوی کے بارے میں یہ اطمینان نہ ہو کہ وہ ہمیشہ ثقہ سے ہی ارسال کرتا ہے، اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔ ۲۵؎

۴۔ وہ روایت جس کی ایک سند مرسل ہو اور دوسری سند متصل ہو تو اکثر علمائے احناف ایسی روایت کو قبول کرتے ہیں جیسا کہ حدیث "لانکاح الا بولی۔" ۲۶؎ کو اسرائیل بن یونس نے متصل ذکر کیا ہے اور شعبہ نے مرسل ذکر کیا ہے۔ لہٰذا حدیث کا اتصال، ارسال پر غالب ہوگا۔ ایسی روایت میں ایک قول عدم قبولیت کا ہے کیونکہ حدیث کا اتصال تعدیل کی مانند ہے اور ارسال جرح کی مانند ہے اور جب جرح و تعدیل میں تعارض ہو جائے تو جرح کو ترجیح دی جاتی ہے۔ ۲۷؎

درج بالا بحث سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ احناف کی طرف یہ قول منسوب کرنا درست نہیں ہے کہ وہ حدیث مرسل کو بلا کسی قید ہر حال میں قبول کر لیتے بلکہ وہ درج بالا تفصیل کے مطابق قبول کرتے ہیں۔ جس میں بنیادی شرط یہ ہے کہ ارسال کرنے والے کا ثقہ ہونا ضروری ہے۔ ثقہ راوی کی روایت کی حجیت کے کچھ دلائل صاحب مہذب نے ذکر کیے ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

۱۔ عادل اور ثقہ راوی کا ظاہر حال اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ وہ حدیث کو صرف اسی وقت آگے روایت کرے گا جب اس کو اس بات کا یقین یا غالب گمان ہوگا کہ یہ قول آپ کا ہی ہے اور یہ اس وقت ہوسکتا ہے جب حذف کیے گئے راوی کی عدالت اس کے نزدیک ثابت ہو۔

۲۔ عادل راوی کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ حدیث کو مرسل اس وقت بیان کرتا ہے جب اس کو اس حدیث کے ثابت ہونے کا یقین ہو۔ اگر شک ہو تو وہ ارسال نہیں کرتا بلکہ اس شیخ کا نام ذکر کر دیتا ہے جس سے اس نے روایت سنی ہے تاکہ ذمہ داری اس شیخ پر پڑے۔ یہ عادل رواۃ کی عام عادت تھی اور کئی تابعین کے اقوال اس کی تائید کرتے ہیں۔

۳۔ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ۲۸؎

اس آیت میں نکلنے والے گروہ پر یہ بات واجب کی گئی ہے کہ جب وہ اپنی قوم کے پاس دین سیکھ کر واپس آئیں تو ان کو اللہ سے ڈرائیں اور اس آیت میں اس بات میں کوئی تفریق نہیں کی گئی کہ ڈرانے کے لیے مرسل روایت ذکر کریں یا مسند ذکر کریں۔ لہٰذا یہ آیت مرسل حدیث کی حجیت پر ویسے ہی دلالت کرتی ہے جیسا کہ مسند کی حجیت پر دلالت کرتی ہے۔

۲۵۔ المغنی فی اصول الفقہ، ص۱۹۱؛ اصول السرخسی، ۳۷۳/۱

۲۶۔ الجامع للترمذی، کتاب النکاح، باب ما جاء لا نکاح الا بولی، رقم الحدیث ۱۱۰۱

۲۷۔ نور الانوار، ص۱۸۹ ۲۸۔ التوبۃ۹: ۱۲۲

۲۸۔ یایھا الذین امنوا ان جاء کم فاسق بنبا فتبینوا ان تصیبوا قوما بجھالۃ فتصبحوا علی ما فعلتم ندمین ۲۹

اس آیت میں تحقیق خبر کو اس وقت ضروری قرار دیا گیا ہے جب خبر دینے والا فاسق ہو۔ چنانچہ اگر مخبر فاسق نہ ہو بلکہ عادل وثقہ ہو تو اس کی خبر قبول کرنا ضروری ہوگا برابر ہے کہ وہ خبر مرسل ہو یا مسند ہو۔ ۳۰۔

یاد رہے کہ حنفیہ میں سے عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ کا مذہب جمہور احناف سے مختلف ہے کیونکہ ان کے نزدیک صرف قرونِ ثلاثہ کی مرسل روایت مقبول ہوگی یا پھر ان ائمہ کی مرسل روایت مقبول ہوگی جو فن جرح وتعدیل کے ماہر ہوں گے۔ ۳۱۔ قرونِ ثلاثہ کی مرسل کے مقبول ہونے کی دلیل یہ مشہور حدیث ہے۔

((خیر القرون قرنی، ثم الذین یلونھم، ثم الذین یلونھم)) ۳۲۔

یہ حدیث قرون ثلاثہ کے خیر ہونے پر دال ہے لہٰذا ان کی مرسل روایات بھی مقبول ہوں گی اور ائمہ جرح وتعدیل کی مرسل اس لیے مقبول ہوگی کہ وہ چونکہ اپنے فن کے ماہر ہیں لہٰذا انھوں نے ارسال لامحالہ چھوڑے ہوئے راوی پر مطمئن ہونے کے بعد کیا ہوگا۔

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث مرسل کی حجیت

مرسل حدیث کی حجیت کے بارے میں امام مالک رحمہ اللہ سے دو منقول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ حدیث مرسل حجت نہیں ہے۔ یہ قول صرف ابو عبداللہ الحاکم رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے اور اس کا مأخذ بیان نہیں کیا۔ علماء کی ایک بڑی جماعت کا یہ دعویٰ ہے کہ یہ قول نہ تو درست ہے اور نہ ہی مشہور ہے۔ ۳۳۔

دوسرا قول یہ ہے کہ حدیث مرسل امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک حجت ہے۔ اصول کی عام کتب میں یہی قول مذکور ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے حوالہ سے یہی قول مشہور ہے۔ ۳۴۔

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث مرسل کے حجت ہونے کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے اپنی کتاب مؤطا میں بہت سی مرسل روایات ذکر کی ہیں جن کو بلاغات مالک کے لفظ سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس کی کچھ مثالیں ابوزھرہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں ذکر کی ہیں۔ ۳۵۔

علاوہ ازیں اکثر علماء نے اس قول کا ذکر کیا ہے اور اسی قول کو مشہور قرار دیا ہے۔

۲۹۔ الحجرات ۴۹: ۶ ۳۰۔ المھذب فی اصول الفقہ المقارن، ۲/۸۲۲

۳۱۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۲/۱۴۹

۳۲۔ الصحیح لمسلم، کتاب فضائل الصحابۃ، باب فضل الصحابۃ ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم، رقم الحدیث ۲۵۳۳ باختلاف یسیر

۳۳۔ اصول فقہ الامام مالک، ۲/۷۲۳

۳۴۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۲/۱۴۹؛ نھایۃ السول فی شرح منھاج الاصول، ۳/۱۹۸، ۱۹۹؛ احکام الفصول فی احکام الاصول، ۳۵۵؛ المحصول، ۴/۴۵۴

۳۵۔ مالک حیاتہ وعصرہ، آراؤہ وفقھہ، ص ۳۶۵

امام مالک رحمہ اللہ کی جانب یہ بات منسوب کی جاتی ہے کہ وہ مطلقاً حدیث مرسل کی حجیت کے قائل ہیں لیکن حقیقت اس کے برعکس ہے۔ مالکی عالم الباجی حدیث مرسل کی حجیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ولا خلاف انه لا يجوز العمل بمقتضاه اذا كان المرسل له غير متحرز يرسل عن الثقات وغيرهم۔ فاما اذا علم من حاله انه لا يرسل الا عن الثقات فان جمهور الفقهاء على العمل بموجبه كابراهيم النخعي و سعيد بن المسيب والحسن البصري والصدر الاول كلهم، وبه قال مالک[36]۔

"اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب مرسل راوی ثقہ اور غیر ثقہ سے ارسال کرنے میں احتیاط نہ کرتا ہو تو اس کی مرسل روایت کے مقتضیٰ پر عمل کرنا جائز نہیں۔ البتہ جب مرسل راوی کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ صرف ثقہ راویوں سے ارسال کرتا ہے تو جمہور فقہاء اس کی روایت پر عمل کرتے ہیں مثلاً ابراہیم نخعی، سعید بن المسیب، حسن بصری، صدر اول کے تمام فقہاء اور یہی قول امام مالک رحمہ اللہ کا ہے۔"

ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "التمہید" میں حدیث مرسل کے قبول کرنے کے لیے دو شرطیں ذکر کی ہیں۔ ایک تو یہ کہ ارسال کرنے والا راوی خود ثقہ ہو اور دوسرا یہ کہ وہ صرف ثقہ راویوں سے ارسال کرتا ہو۔

"والاصل في هذا الباب: اعتبار حال المحدث، فان كان لا يأخذ الا عن ثقه، وهو في نفسه ثقة، وجب قبول حديثه مرسله ومسنده۔"[37]

ان دو شرطوں کی بنیاد پر امام مالک رحمہ اللہ سے منقول پہلے قول کی تاویل کرنا بھی ممکن ہے کہ حدیث مرسل اس وقت حجت نہیں ہوگی اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط یا دونوں شرطیں مفقود ہوں۔

یہ بات ظاہر ہے کہ مرسل روایات کو قبول کر لینا امام مالک رحمہ اللہ کے زمانہ میں عام تھا کیونکہ ثقہ تابعین رحمہ اللہ نے یہ بات واضح طور پر بیان کی ہے کہ اگر وہ حدیث کئی صحابہؓ سے روایت کریں تو وہ صحابیؓ کا نام چھوڑ دیتے ہیں۔ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جب کسی حدیث پر چار صحابی اکٹھے ہو جائیں تو میں اس کو مرسل بیان کرتا ہوں۔ انھی کا قول ہے کہ جب میں کہوں "حدثنی فلان" تو وہ حدیث صرف اسی فلان نے بیان کی ہے اور کسی نے نہیں کی اور جب میں کہوں "قال رسول اللہ" تو میں نے وہ حدیث ستر یا اس سے زائد لوگوں سے سنی ہوگی۔ اسی طرح الاعمش رحمہ اللہ کا قول ہے کہ انھوں نے ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے کہا کہ جب آپ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے حدیث روایت کریں تو مجھے سند بھی بیان کر دیا کریں۔ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ نے جواب دیا: جب میں کہوں "قال عبداللہ" تو ایک سے زیادہ لوگوں نے حدیث بیان کی ہوگی۔ ان اقوال سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وضع احادیث کی کثرت سے پہلے ارسال عام تھا لیکن جب جھوٹ اور وضع احادیث عام ہو گیا تو علماء سند بیان کرنے کی طرف مجبور ہو گئے تا کہ راوی معلوم ہو اور اس کے مذہب

۳۶۔ احکام الفصول فی احکام الاصول، ص ۳۵۵

۳۷۔ ابو عمر یوسف بن محمد عبدالبر، التمہید لما فی المؤطا من المعانی والاسانید، ۱/۱۷

[illegible] ابن سیرین رحمہ اللہ کا قول ہے ہم حدیث کی سند بیان نہیں کرتے تھے یہاں تک کہ فتنہ [illegible] گیا۔"۳۸؎

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مالکیہ کی جانب مطلقاً حدیث مرسل کی حجیت منسوب کرنا درست نہیں ہے بلکہ مرسل راوی اگر خود ثقہ ہے اور ثقات سے ارسال کرتا ہے تب تو حدیث مرسل حجت ہوگی ورنہ نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث مرسل کی حجیت

امام شافعی رحمہ اللہ کی نسبت عام طور پر مشہور ہے کہ وہ حدیث مرسل کو مطلقاً قبول نہیں کرتے۔ ۳۹؎ لیکن حقیقت حال اس کے برعکس ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ حدیث مرسل کو قبول کرتے ہیں لیکن ان کے نزدیک حدیث مرسل کا درجہ مسند حدیث سے کم ہے اور دوسری بات یہ کہ امام شافعی رحمہ اللہ حدیث کو قبول کرنے میں چند سخت شرائط عائد کرتے ہیں جس کی وجہ سے حدیث مرسل کی حجیت کا دائرہ کار تنگ ہوجاتا ہے۔

صحابہ کی مرسل احادیث امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی حجت ہیں جیسا کہ جمہور فقہاء صحابہ کی مرسل احادیث کو قبول کرتے ہیں ۴۰؎ تابعین میں سے امام شافعی رحمہ اللہ کبار تابعین کی مرسل روایات کو قبول کرتے ہیں مثلاً سعید بن المسیب رحمہ اللہ کی مرسل روایت حجت ہے کیونکہ تحقیق سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جس راوی کو وہ ساقط کرتے ہیں وہ صحابی ہی ہوتا ہے۔ ۴۱؎

شوافع میں سے امام غزالی رحمہ اللہ صحابہ کی مرسل احادیث کو بھی مطلقاً قبول نہیں کرتے بلکہ وہ اس میں ایک قید کا اضافہ کرتے ہیں۔ المستصفیٰ میں رقم طراز ہیں:

"والمختار۔ علی قیاس رد المرسل۔ ان التابعی والصحابی اذا عرف بصریح خبرہ او بعادتہ انہ لا یروی الا عن صحابی۔ قبل مرسلہ۔ وان لم یعرف ذلک، فلا یقبل، لأنھم قد یروون عن غیر الصحابی من الاعراب الذین لا صحبۃ لھم، وانما ثبتت لنا عدالۃ اھل الصحبۃ۔" ۴۲؎

"مختار مذہب یہ ہے کہ تابعی رحمہ اللہ اور صحابی کے اپنے صریح قول یا عادت سے جب یہ پتہ چل جائے کہ وہ صرف صحابی سے ہی روایت کرتا ہے پھر تو اس کی مرسل روایت مقبول ہوگی اور اگر اس کا پتہ نہ چل سکے تو مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ حضرات بدؤوں میں سے غیر صحابی سے بھی بعض اوقات روایت کر لیتے تھے جن کو صحابیت کا شرف حاصل نہیں تھا اور ہمارے نزدیک صرف صحابہؓ کی عدالت ثابت ہے۔"

امام غزالی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ قید درست نہیں ہے کیونکہ ایک تو جمہور علماء نے اس قید کا اعتبار نہیں کیا۔ دوسرا صحابہ کے ظاہر حال سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ صرف ایسے شخص سے ہی روایت کرتے تھے جس کی عدالت ثابت ہوتی تھی اور جس نے آپؐ سے حدیث کو سنا ہوتا تھا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ صحابی ایک غیر عادل سے حدیث سن کر اور اس کا ذکر حذف

۳۸۔ مالک، حیاتہ وعصرہ، آراؤہ وفقھہ، ص ۳۱۷

۳۹۔ ابو المعالی عبدالملک، البرہان، ۶۳۴/۱

۴۰۔ شرح الورقات فی اصول الفقہ للمحلی، ص ۱۸۰

۴۱۔ ایضاً

۴۲۔ المستصفیٰ، ۲۸۷/۲

کرنے اس کو اسے روایت کرنے حالانکہ صحابہ کے واقعات کا تتبع کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ حدیث کی روایت میں کس قدر اہتمام اور احتیاط کرتے تھے۔

قاضی ابن الطیب رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ حدیث مرسل پر عمل کو جائز نہیں سمجھتے مگر درج ذیل شرائط میں سے کوئی شرط موجود ہو تو پھر حدیث مرسل قابل عمل ہو گی۔

۱۔ ارسال کرنے والے راوی کے علاوہ کوئی دوسرا راوی اس کو مسند بیان کرے۔

۲۔ صحابی کا اس مرسل روایت پر عمل ثابت ہو یا اس کے مطابق قول ہو۔

۳۔ عام اور اکثر علماء اس روایت پر عمل کریں اور اس کے مطابق فتوی دیں۔

٤۔ ارسال کرنے والا صرف ثقہ لوگوں سے ارسال کرے۔ اسی لیے امام شافعی رحمہ اللہ نے سعید بن المسیب رحمہ اللہ کی مرسل روایات کو حسن قرار دیا ہے کیونکہ یہ روایات ان پر واضح تھی اور ان کی سند ان کے علم میں تھی۔ ۴۳

۵۔ اس ارسال کرنے والے راوی کے علاوہ کوئی دوسرا راوی کسی دوسرے شیخ سے اس حدیث کو مرسل بیان کرے۔ ۴۴

فخر الدین رازی رحمہ اللہ المحصول میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول نقل کرتے ہیں:

"لا اقبل المرسل الا اذا کان الذی أرسله مرة و اسنده اخری، اقبل مرسله، أو أرسله هو و اسنده غیره و هذا اذا لم تقم الحجة باسناده، أو أرسله راو آخر و یعلم ان رجال احدهما غیر رجال الاخر أو عضده قول صحابی او قول اکثر اهل العلم، او علم انه لو نص لم ینص الاعلی من یسوغ قبول خبره." ۴۵

ان شرائط کے لگانے سے امام شافعی رحمہ اللہ کی غرض یہ ہے کہ چونکہ حذف کردہ راوی کی عدالت نامعلوم ہے کیونکہ اس کی شخصیت مجہول ہے اور اس مرسل روایت کے سچ ہونے کا غالب گمان نہیں ہے۔ لہٰذا ان شرائط میں سے اگر کوئی شرط پائی جائے گی تو اس سے حدیث میں قوت پیدا ہو جائے گی اور حدیث کے سچ ہونے کا غالب گمان حاصل ہو جائے گا لہٰذا وہ حدیث قابل عمل ہو گی لیکن اس کے باوجود مرسل روایت متصل سے کم درجہ پر ہو گی۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث مرسل کی حجیت

صحابہ کرامؓ کی مرسل روایت کو قبول کرنے میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور حنابلہ جمہور علماء کے ساتھ ہیں اور صحابہؓ کی مرسل روایات کو بلا کسی قید کے مطلقاً قبول کرتے ہیں۔ مذہب حنابلہ کے ترجمان ابن قدامہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ صحابہؓ کی مرسل روایات جمہور کے نزدیک مقبول ہیں۔ آگے چل کر ابن قدامہ امام غزالی رحمہ اللہ کے مختار قول کی نفی کرتے ہیں جس میں انھوں نے صحابہؓ کی مرسل روایات کو قبول کرنے میں ایک قید کا اضافہ کیا ہے اور کہتے ہیں کہ یہ قول صحیح نہیں

۴۳۔ محمد بن علی المازری، ایضاح المحصول من برهان الاصول، ص ۴۸۷

۴۴۔ المهذب فی اصول الفقه المقارن، ۲/۸۲۳

۴۵۔ المحصول، ۴/۴۶۱

ہے کیونکہ امت نے حضرت ابن عباس اور ان جیسے دوسرے اصاغر صحابہ کی روایت کے قبول کرنے پر اتفاق کیا ہے۔ حالانکہ ان صحابہؓ نے کثرت سے مرسل احادیث روایت کی ہیں۔ ۴۶

تھوڑا آگے چل کر مزید فرماتے ہیں: ظاہر یہی ہے کہ صحابہ صرف صحابی سے ہی روایت کرتے تھے اور صحابہ کی عدالت معلوم ہے اور اگر وہ غیر صحابی سے روایت کریں تو اسی شخص سے کریں گے جس کی عدالت معلوم ہو، غیر عادل سے روایت کرنا بہت بعید وہم ہے جس کی طرف نہ التفات کیا جا سکتا ہے اور نہ اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ ۴۷

غیر صحابی کی مرسل روایات کے بارے میں امام احمد بن حنبل کی رائے کیا ہے؟ اس بارے میں قاضی ابویعلیٰ نے اپنی کتاب ''العدۃ'' میں مرسل کو حجت قرار دیا ہے اور کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ مرسل کی حجیت پر دلائل پیش کیے ہیں اور فریق مخالف کے دلائل ذکر کر کے ان کا رد کیا ہے۔ مرسل کے حجت ہونے کے بارے میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے دو قول ذکر کیے ہیں ایک قول کے مطابق غیر صحابی کی مرسل روایت حجت ہے اور دوسرے قول کے مطابق حجت نہیں ہے اور پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔ ۴۸

ابو الخطاب نے بھی اپنی کتاب التمہید میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی دو روایتیں ذکر کی ہیں وہ کہتے ہیں:

''مرسل کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کی روایتیں مختلف ہیں۔ مرسل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مثلاً زید سے روایت سنتا ہے اور زید نے عمرو سے سنی اور پھر وہ شخص اس روایت کو آگے ذکر کرتا ہے تو زید کا ذکر چھوڑ کر کہتا ''قال عمرو'' یا کہتا ہے: حدثني الثقة، تو امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت تو اس مرسل کے قبول کرنے پر دلالت کرتی ہے اور یہی ہمارے شیخ کا پسندیدہ قول ہے اور اسی کے قائل امام ابوحنیفہ، امام مالک رحمہ اللہ اور متکلمین کی ایک جماعت ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ صرف صحابہ کی مراسیل مقبول ہیں اور اسی کے قائل امام شافعی رحمہ اللہ، اصحاب ظاہر اور محدثین ہیں۔ ۴۹

ابن قیم جو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے اصول و قواعد سے بہت زیادہ واقف ہیں انھوں نے حدیث مرسل کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کا موقف یہ بیان کیا ہے کہ حدیث مرسل اور ضعیف پر عمل کیا جائے گا اگر اس بارے میں کوئی اور حدیث اس کے مخالف نہ ہو اور امام احمد رحمہ اللہ حدیث مرسل اور ضعیف کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔ ۵۰

اس سے پتہ چلتا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ مرسل حدیث کو قبول کرتے ہیں لیکن درجہ میں اس کو مسند (متصل) سے کم قرار دیتے ہیں اور قیاس اور رائے پر مرسل کو ترجیح دیتے ہیں۔ ابو زہرہ اپنی کتاب میں مرسل کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کی رائے ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''امام احمد رحمہ اللہ نے مرسل کو ضعیف احادیث میں شمار کیا ہے جن کی اصل مردود ہونا اور غیر مقبول ہونا ہے۔ اسی لیے انھوں نے مرسل پر صحابہؓ کے فتاویٰ کو مقدم کیا ہے حالانکہ وہ صحابہؓ کے فتاوی کو صحیح حدیث پر کبھی بھی مقدم نہیں کرتے۔

۴۶۔ المستصفی، ۲/۲۸۷

۴۷ روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، ص ٦٤

۴۸ العدۃ فی اصول الفقہ، ۳/۹۰۶-۹۰۹

۴۹ التمہید فی اصول الفقہ، ۳/۱۳۰، ۱۳۱

۵۰ اعلام الموقعین، ۲/۵۵

چنانچہ یہ مقدم کرنا دلیل ہے اس بات کی کہ وہ اس کو ضعیف شمار کرتے ہیں اور حق شمار نہیں کرتے۔ ۵۱

حدیث مرسل کی حجیت کے بارے میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے مذہب کو درج ذیل نکات کی شکل میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ جمہور کے ساتھ اس بات پر متفق ہیں کہ صحابہؓ کی مرسل روایات بلا کسی قید مقبول ہیں۔

۲۔ غیر صحابی کی مرسل اس وقت حجت ہوگی جب اس کے خلاف کوئی اور نص، صحابی کا قول یا اجماع موجود نہ ہو۔

۳۔ صحابی کا فتوی غیر صحابی کی مرسل روایت پر مقدم ہوگا۔

٤۔ مرسل روایات قیاس پر مقدم ہیں۔

٥۔ مرسل روایات بھی درجہ کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں جیسا کہ ضعیف روایات کے مختلف درجے ہیں۔

٦۔ مرسل روایت ضعیف حدیث کی مانند ہے۔

۷۔ متصل روایت مرسل روایت پر مقدم ہوگی۔

امام جعفر صادق رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث مرسل کی حجیت

شیعہ امامیہ اگرچہ فقہی مذہب کے اعتبار سے اپنے آپ کو امام جعفر صادق رحمہ اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں اور جعافرہ کہلاتے ہیں لیکن درحقیقت فقہ و اصول میں وہ صرف امام جعفر صادق رحمہ اللہ کی آراء و اجتہاد کو نہیں لیتے بلکہ ان کے ہاں تمام ائمہ معصومین کے اقوال و آراء فقہ و اصول کے ماخذ ہیں۔ اس لیے ہم درج ذیل سطور میں یہ دیکھیں گے کہ شیعہ امامیہ کے نزدیک حدیث مرسل کی کیا حیثیت ہے۔

شیعہ امامیہ کے نزدیک حدیثِ مرسل کا تصور اہل سنت کے تصور سے مختلف ہے۔ اس کی بنیادی وجہ حدیث کی تعریف میں اختلاف ہے۔ اہل سنت کے نزدیک آپ ﷺ کا قول و فعل اور تقریر حدیث کہلاتا ہے جبکہ شیعہ امامیہ کے نزدیک معصوم کا قول و فعل اور تقریر حدیث کہلاتا ہے اور معصوم سے مراد آپ ﷺ اور ائمہ اثنا عشر ہیں۔ شیعہ اصول کی بنیادی کتاب مبادی اصول فقہ میں سنت کی تعریف ان الفاظ سے کی گئی ہے۔

"السنة: هی قول المعصوم و فعله و تقريره ...والمقصود من المعصوم هنا النبی ﷺ والائمة الاثنا عشر من اهل بيته." ۵۲

لہٰذا شیعہ امامیہ کے نزدیک متصل حدیث وہ کہلائے گی جس کی سند امام معصوم تک متصل ہو اور معصوم کے بعد آپ ﷺ تک حدیث کا اتصال ضروری نہیں ہے کیونکہ امام معصوم کا قول بذاتِ خود حجت ہے اور سنت ہے۔ لہٰذا امام معصوم سے یہ سوال نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے وہ قول کہاں سے لیا۔ اسی طرح مرسل حدیث وہ کہلائے گی جس کی سند امام معصوم تک متصل نہ ہو اور کہیں پر کوئی راوی گرا ہو۔

---

۵۱ ابن حنبل، حیاته و عصره۔ آراؤه و فقهه، ص ۲٦۷

۵۲ مبادی اصول الفقه، ص ۲۲

المسند: وهو ما اشتمل سنده على جميع اسماء رواته، ممن ينقله عن المعصوم الى من ينقله الينا۔

المرسل: وهو مالم يشتمل سنده على جميع اسماء رواته۔ ۵۳

شیعہ امامیہ کے نزدیک حدیث مرسل کی حجیت کے بارے میں ابو زہرہ رحمہ اللہ نے چار اقوال ذکر کیے ہیں:

۱۔ اگر ارسال کرنے والا راوی ثقہ ہو تو اس کی مرسل حدیث بلا کسی قید کے مقبول ہوگی کیونکہ وہ حدیث کا جوابدہ لہٰذا اس کا قول مقبول ہوگا۔ یہ قول امامیہ کے نزدیک مرجوح ہے بلکہ تقریباً مردود ہے۔

۲۔ مرسل روایت بالکل حجت نہیں ہے کیونکہ روایت کا دار و مدار سند کے تمام رواۃ پر ہے۔ لہٰذا ان سب کا معروف ہونا ضروری ہے تا کہ ان کی ثقاہت و عدالت کا علم ہو سکے۔ محدث کا قول کسی راوی کے بارے میں اسی وقت قبول کیا جائے گا جب اس کی ذات معلوم ہو اور جس راوی کا ذکر نہ کیا جائے اس کا تزکیہ کیسے ہو سکتا ہے۔

۳۔ اس قول میں تفصیل ہے کہ ارسال کرنے والا راوی ثقہ ہو اور وہ اس بات میں مشہور ہو کہ وہ صرف ثقہ راویوں سے روایت کرتا ہے اور روایت کو مرسل اس وقت بیان کرتا ہے جب کئی عادل لوگوں سے روایت کرے۔ اس قول کو بعض شیعہ علماء نے ترجیح دی ہے اس وجہ سے کہ راوی کا ظاہر حال اس بات کا شاہد ہے کہ اس کی روایت قبول کرنا متعین ہے۔

٤۔ وہ عادل راوی جو اس بات میں مشہور ہو کہ وہ ثقہ سے روایت کرتا ہے اس کی مرسل روایت اس شرط پر قبول کی جائے گی کہ وہ کسی اور متصل السند حدیث کے متعارض نہ ہو۔ بعض شیعہ علماء نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے۔ ۵۴

شیعہ عالم ابو منصور جمال الدین نے دوسرے قول کو ترجیح دی ہے کہ حدیث مرسل بالکل قابل قبول نہیں ہوگی کیونکہ حذف کردہ راوی کی عدالت مجہول ہے۔ ۵۵

علامہ عبدالهادی الفضلی حدیث مرسل کی حجیت پر کلام کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"مرسل الثقة: وهو ما ينسبه الى المعصوم، راوٍ يطمئن علماء الرجال الى انه لا يروى الا عن ثقة، وهو حجة فی رای کثیر من علماء اصول الفقه۔

مرسل غير الثقة: وهو ما ينسبه الى المعصوم، راوٍ مجهول الحال فی کیفیة روايته وهو ليس بحجة فی رأي علماء اصول الفقه، الا اذا عمل بمضمونه الفقهاء فيعد حجة فی راي بعض علماء اصول الفقه۔" ۵٦

علامہ عبدالهادی الفضلی کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسا ثقہ راوی جس کے بارے میں علمائے جرح و تعدیل

---

۵۳ مبادی اصول الفقه، ص ۲۸

۵۴ الصادق حیاته و عصره، آراؤه و فقهه، ص ٤١٢

۵۵ مبادئ الوصول الی علم الاصول، ص ۲۰۹، ۲۱۰

۵٦ مبادی اصول الفقه، ص ۳۰، ۳٦

سن ہوں کہ وہ صرف ثقہ سے روایت کرتا ہے اس کی مرسل روایت اکثر علمائے اصول کے نزدیک حجت ہے اور اگر وہ راوی مجہول الحال ہے تو اس کی مراسل روایت حجت نہیں ہوگی الا یہ کہ فقہاء اس کی روایت کے مضمون پر عامل ہوں تو بعض اصولیین نے اس کو حجت قرار دیا ہے۔

علامہ عبدالھادی کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ شیعہ امامیہ کے نزدیک راجح قول کے مطابق حدیث مرسل حجت ہے بشرطیکہ مرسل راوی ثقہ ہو اور ثقہ سے روایت کرنے میں مشہور ہو۔

حدیث مرسل کی حجیت میں اختلاف کا فقہی مسائل پر اثر

حدیث مرسل کی حجیت میں فقہاء کا اختلاف بہت سے فقہی مسائل پر اثر انداز ہے جن میں سے چند مسائل کو ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) نماز میں قہقہہ سے وضو ٹوٹنا:

اگر نمازی نماز کے دوران قہقہہ مارے تو نماز تو اس کی بالاتفاق فاسد ہو جائے گی لیکن کیا اس کا وضو ٹوٹے گا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کی دو رائے ہیں۔ جمہور فقہاء اور امام شافعی رحمہ اللہ اس کے قائل ہیں کہ وضو نہیں ٹوٹتا ابن قدامہ ''المغنی'' میں کہتے ہیں:

''ولیس فی قہقہۃ الوضوء، روی ذلک عن عروۃ، وعطاء، والزہری، ومالک، والشافعی، واسحق، وابن المنذر۔ ۵۷

جمہور علماء کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے جو کہ موقوف ہے۔

((عن جابر رضی اللہ عنہ قال اذا ضحک الرجل فی الصلوۃ اعاد الصلوۃ ولم یعد الوضوء)) ۵۸

''جابرؓ فرماتے ہیں کہ جب آدمی نماز میں ہنسے تو نماز کا اعادہ کرے اور وضوء کا اعادہ نہ کرے۔''

اس روایت سے پتہ چلتا ہے کہ قہقہہ سے نماز تو ٹوٹ جاتی ہے لیکن وضوء نہیں ٹوٹتا، لہٰذا اس کا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

احناف کے نزدیک قہقہہ مارنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ۵۹ ۔ احناف کی دلیل ابو العالیہ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے کہ اس دوران ایک نابینا (مسجد میں) آیا اور کنویں میں گر پڑا۔ اس پر کچھ صحابہ (جو کہ نماز میں تھے) ہنس پڑے۔ آپؐ نے ہنسنے والے صحابہؓ کو فرمایا کہ وہ نماز بھی دوبارہ لوٹائیں اور وضو کا بھی اعادہ کریں۔ ۶۰ ۔

امام شافعی رحمہ اللہ اور جمہور علماء اس حدیث پر عمل نہیں کرتے کیونکہ یہ مرسل ہے۔ ۶۱ ۔

۵۷۔ عبداللہ بن احمد ابن قدامہ، المغنی، ۱/۲۳۹

۵۸۔ السنن الکبری للبیہقی، کتاب الطہارۃ، باب ترک الوضوء من القہقہۃ فی الصلوۃ، ۱/۱۴۴

۵۹۔ بدایۃ المجتہد، ۱/۴۰

۶۰۔ السنن لدارقطنی، کتاب الطہارۃ، باب احادیث القہقہۃ فی الصلاۃ وعللہا، رقم الحدیث ۵۹۰، ۱/۲۸۴

۶۱۔ بدایۃ المجتہد، ۱/۴۰

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مرسل حجت نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ مرسل حدیث حجت ہے لہٰذا وہ اس سے استدلال کر کے نماز میں قہقہہ مارنے سے وضو ٹوٹنے کا حکم لگاتے ہیں۔

جو فقہاء قہقہہ کے ناقض وضو ہونے کے قائل نہیں ہیں ان کے مذہب کے دلائل دیتے ہوئے ابن قدامہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''ہماری دلیل یہ ہے کہ جس چیز سے نماز سے باہر وضو نہیں ٹوٹتا اس سے نماز کے اندر بھی وضو نہیں ٹوٹتا جیسا کہ کلام۔ مزید یہ کہ قہقہہ نہ ناپاکی ہے ورنہ اس سے ناپاکی پیدا ہوتی ہے۔۔۔۔قہقہہ کے ناقض ہونے کے قائلین جو حدیث پیش کرتے ہیں وہ مرسل ہے اور ثابت نہیں ہے۔ ابن سیرین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حسن اور ابو العالیہ کی مراسیل قبول نہ کرو کیونکہ وہ اس بات کی پرواہ نہیں کرتے کہ روایت کون کر رہا ہے۔ فریق مخالف اس مسئلہ میں صحیح روایات کو تو اس لیے رد کر دیتا ہے کہ وہ اس کے اصول کے خلاف ہیں، تو یہاں محدثین کے نزدیک جو ضعیف روایت ہے اس میں اپنے اصول کی مخالفت کیوں کر رہا ہے؟ ۶۲ ۔

(۲) خون اور قے وغیرہ سے وضو ٹوٹنا:

امام ابو حنیفہ، صاحبین، سفیان ثوری اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے سبلین کی مانند غیر سبلین سے جو نجاست خارج ہو اس سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے مثلاً خون، قے، نکسیر وغیرہ۔ امام شافعی رحمہ اللہ اور بعض مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وضو صرف اس وقت ٹوٹے گا جب کوئی چیز سبیلین سے خارج ہو۔ لہٰذا جو چیز غیر سبیلین سے خارج ہو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا چاہے وہ نجاست ہی کیوں نہ ہو لہٰذا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک خون نکلنے یا قے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ ۶۳ ۔

اس اختلافی مسئلہ میں احناف کی دلیل دار قطنی کی یہ روایت ہے:

((من قلس او قاء او رعف فلینصرف فلیتوضأ ولیتم علی، لاتہ)) ۶۴ ۔

''جس کو متلی ہو یا قئے آئے یا نکسیر پھوٹے تو اس کو چاہیے نماز چھوڑ کر وضو کرے اور اپنی بقیہ نماز پوری کرے۔''

امام شافعیؒ کی دلیل غزوۂ ذات الرقاع کے بارے میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ پہرے کے دوران مہاجر صحابیؓ لیٹ گئے اور انصاری صحابیؓ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے کہ اسی دوران دشمن کے کسی آدمی نے ان کو تیر مارا جس سے ان کا خون بہنے لگا مگر انھوں نے باوجود خون بہنے کے نماز جاری رکھی اور اس کو مکمل کیا۔ ۶۵ ۔

اس حدیث کو امام بخاریؒ نے چونکہ معلق ذکر کیا ہے اس لیے احناف معلق ہونے کی وجہ سے اس روایت کو رد کرتے ہیں۔

---

۶۲ المغنی، ۱/۲۴۰ ۶۳ بدایۃ المجتہد، ۱/۳٤

۶۴۔ السنن لدار قطنی، کتاب الطھارۃ، باب الوضوء من الخارج من البدن کالرعاف والقیء والحجامۃ ونحوہ، رقم الحدیث ۵۵۷، ۱/۳٦٤

۶۵۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الوضوء، باب من لم یر الوضوء الا من المخرجین من القبل والدبر،

(۳) نفل روزہ توڑنے کی صورت میں قضاء واجب ہونا

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر کوئی آدمی نفل روزہ توڑ دے تو اس پر اس کی قضاء واجب ہو گی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قضائ واجب نہیں ہو گی۔۶۶

احناف اور مالکیہ کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے، فرماتی ہیں ''میں اور حضرت حفصہؓ نے ایک دن نفل روزہ رکھا، ہمیں کچھ کھانا بھیجا گیا ہمیں بھوک لگی ہوئی تھی۔ لہٰذا ہم نے کھانا کھا لیا (اور روزہ توڑ دیا) جب آپؐ تشریف لائے تو حضرت حفصہؓ نے مسئلہ پوچھنے میں پہل اختیار کی۔ آخر وہ اپنے باپ کی بیٹی تھی۔ اور کہا: یا رسول اللہ! ہم روزے سے تھیں کہ کھانا آ گیا چونکہ ہمیں بھوک لگی ہوئی تھی اس لیے ہم نے کھا لیا۔ آپؐ نے فرمایا: اس کی جگہ دوسرے دن روزہ رکھ لینا۔ اس حدیث کو امام ترمذیؒ نے مرسل قرار دیا ہے۔۶۷

مذکورہ بالا حدیث چونکہ مرسل ہے اس لیے امام شافعیؒ اس کو قبول نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک مرسل حدیث حجت نہیں ہے۔ احناف اور مالکیہ کے نزدیک چونکہ مرسل حدیث حجت ہے۔ لہٰذا وہ حدیث کی بناء پر قضاء کے وجوب کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ام ھانیؓ کی روایت ہے وہ فرماتی ہیں:

''میں نبی کریمؐ کے پاس بھی تھی۔ پانی لایا گیا تو آپؐ نے پی کر مجھے عطا کر دیا اور میں نے بھی پیا۔ پھر میں نے کہا: میں نے گناہ کر لیا، آپ میرے لیے استغفار کیجیے۔ آپؐ نے فرمایا: وہ کیسے؟ میں نے کہا: میں روزہ دار تھی اور میں نے روزہ توڑ دیا اس پر آپؐ نے فرمایا: کیا تم رمضان کی قضاء کر رہی تھی؟ میں نے کہا: نہیں، تو آپؐ نے فرمایا: پھر کوئی حرج نہیں۔۶۸

۶۶۔ بدایۃ المجتہد، ۱/۳۱۶

۶۷۔ الجامع للترمذی، کتاب الصوم، باب ما جاء فی ایجاب القضاء علیہ، رقم الحدیث ۷۳۵

۶۸۔ الجامع للترمذی، کتاب الصوم، باب ما جاء فی افطار الصائم المتطوع، رقم الحدیث ۷۳۱

فصل چہارم

راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا یا روایت سے انکار کرنا

راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا:

جب کوئی عادل راوی حدیث روایت کرے اور راوی کا عمل اس روایت کے خلاف منقول ہو تو اس صورت میں روایت پر عمل ہوگا یا راوی کے عمل کو لیا جائے گا؟ اس مسئلہ میں تفصیل ہے۔

۱۔ اگر ہمیں وہ دلیل اور ماخذ معلوم ہو جائے جس کی بناء راوی اپنی روایت کے خلاف عمل کرتا ہے اور وہ دلیل اس قسم کی ہو جس کی بناء پر حدیث کو ترک کیا جا سکتا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق اس دلیل کی پیروی ضروری ہوگی اور اس دلیل کی وجہ سے حدیث کو ترک کر دیا جائے گا۔

۲۔ اگر ہمیں وہ دلیل اور ماخذ معلوم نہ ہو جس کی بناء پر راوی نے حدیث کی مخالفت کی ہے اس صورت میں علماء کا اختلاف اور علماء کے دو قول ہیں۔ ۱

قولِ اول

حدیث پر عمل کیا جائے گا اور راوی کے عمل کو ترک کر دیا جائے گا یہ مذہب جمہور علماء کا ہے۔ جمہور کے دلائل یہ ہیں:

دلیلِ اول:

رسول اللہ ﷺ کا قول حجت ہے اور راوی کا قول و عمل حجت نہیں ہے۔ لہٰذا حجت کو ترجیح دی جائے گی اور غیر حجت کو چھوڑ دیا جائے گا۔ ۲

دلیلِ ثانی:

راوی کی اس روایت کو منسوخ بھی قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ اگر راوی کے پاس کوئی دلیل ناسخ ہوتی تو وہ ضرور اس کو آگے پہنچاتا۔ ۳

کیونکہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى مِنْۢ بَعْدِ مَا بَيَّنّٰهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتٰبِ ۙ اُولٰۗىِٕكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللّٰعِنُوْنَ ۴

۱۔ المهذب فی اصول الفقه المقارن، ۷۹۴/۲

۲۔ ابو اسحاق ابراهیم الشیرازی، التبصرة فی اصول الفقه، ۳۴۳/۱

۳۔ ایضاً

۴۔ البقرة ۲:۱۵۹

دلیل ثالث:

ہوسکتا ہے راوی نے اس حدیث کو کسی دلیل کی بنیاد پر چھوڑا ہو اور وہ دلیل ایسی ہو جو صحیح نہ ہو اور راوی کے وہم و گمان پر مبنی ہو۔

ابو منصور لکھتے ہیں:

"ولا یشترط عدم مخالفة الراوی له، لاحتمال صیرورة الراوی الی ما توهمه دلیلا ولیس کذلک۔"[۵]

دلیل رابع:

راوی میں صحت کی تمام شرائط موجود ہیں اور اس نے یقینی طور پر حدیث کی نسبت بھی آپؐ کی طرف کی ہے۔ حدیث پر عمل کے واجب ہونے کے لیے اتنی بات کافی ہے۔ راوی نے جو اس روایت کے خلاف عمل کیا ہے اس میں کئی احتمالات ہو سکتے ہیں۔

(۱) ہوسکتا ہے وہ حدیث کو بھول گیا ہو۔

(۲) ہوسکتا ہے اس نے حدیث کو ایسے معنی پر محمول کیا جو اس کے نزدیک تو ٹھیک ہے لیکن نفس الامر میں درست نہ ہو۔

(۳) ہوسکتا ہے وہ کسی دلیل ناسخ پر مطلع ہو اگر وہ دلیل ناسخ اس کے گمان کے مطابق ہو درست ہو اور دوسرے مجتہدین کے نزدیک درست نہ ہو۔

(٤) ہوسکتا ہے اس نے حدیث کی مخالفت کسی قوی دلیل کی بنیاد پر کی ہو جس میں اس کو غلطی لگی ہو یا اس دلیل کو دوسرے مجتہد دلیل نہ مانتے ہو مثلاً: امام مالک رحمہ اللہ نے خیار مجلس کی حدیث کو ترک کیا ہے کیونکہ اہل مدینہ کے عمل کے خلاف ہے۔ تو جب راوی کی مخالفت میں اتنے زیادہ احتمالات ہیں تو ان احتمالات کی بناء پر اس حدیث کو ترک نہیں کیا جائے گا جو یقیناً اس راوی نے روایت کی ہے۔[٦]

قول ثانی

راوی کے عمل کو لیا جائے گا اور اس کی مروی عنہ حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا یہ مذہب جمہور احناف کا ہے۔ احناف کے اس مذہب میں تفصیل ہے کہ راوی کا عمل روایت کے خلاف اگر روایت سے پہلے ہے یا اس کی تاریخ کا ہمیں علم نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں روایت پر عمل ہو گا اور اگر راوی کا روایت کے خلاف عمل روایت کے بعد ہو اور عمل بھی ایسا ہے جو یقیناً اس حدیث کے خلاف ہے اور اس میں کوئی تاویل نہیں ہوسکتی تو اس صورت میں اس حدیث کو ترک کر دیا جائے گا اور عمل کو لیا جائے گا۔[۷]

۵۔ مبادی الوصول الی علم الاصول، ص ۲۰۸

٦۔ المهذب فی اصول الفقه المقارن، ۲/۷۹۵

۷۔ نور الانوار، ص ۱۹۵؛ المغنی فی اصول الفقه، ص ۲۱۵؛ اصول بزدوی، ص ۱۹۳

دلیل:

راوی نے اگر اپنی روایت کے خلاف عمل کیا ہے تو اس کی دو وجوہات ہوسکتی ہیں ایک تو یہ کہ اس نے غفلت اور بے پرواہی سے کام لیا اس صورت میں اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی اور اس کی روایت مردود ہو جائے گی۔

دوسرا امکان یہ ہے کہ راوی نے حدیث کے خلاف عمل اس لیے کیا ہے وہ حدیث موضوع ہے یا منسوخ ہے لہٰذا اس صورت میں بھی روایت قابل قبول نہیں ہو گی اور راوی چونکہ بظاہر عادل ہے لہٰذا اس سے حسن ظن کا تقاضا یہ ہے کہ دوسرے امکان کو ترجیح دی جائے۔ ۸؎

جمہور کی جانب سے اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے وہ امر جس کی وجہ سے راوی نے حدیث کی مخالفت کی ہے ہوسکتا ہے وہ کسی نص کی بناء پر ہو اور ہوسکتا ہے وہ اجتہاد کی بناء پر ہو اور اس کا اجتہاد دوسرے مجتہدین کے لیے حجت نہیں ہے۔ لہٰذا راوی کے عمل میں چونکہ دونوں احتمالات ہیں تو لہٰذا ان احتمالات کی وجہ سے حدیث کو ترک نہیں کیا جائے گا جس کے ثبوت میں کوئی احتمال نہیں ہے اور راووی سے حسن ظن ہم نے اس طرح رکھا ہے کہ ہم اس کی روایت پر عمل کر رہے ہیں جس کی اس نے مخالفت کی ہے۔ اگر راوی کے بارے میں بدگمانی ہوتی تو ہم اس کی روایت پر عمل نہ کرتے۔ ۹؎

مذکورہ اختلاف کا فقہی مسائل پر اثر

مذکورہ بالا اختلاف کا اثر فقہی مسائل پر بھی پڑا ہے جس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ کتا اگر برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو تین دفعہ دھونا ضروری ہے یا سات دفعہ دھونا ضروری ہے؟ جمہور علماء موخر الذکر کے قائل ہیں ان کی دلیل حضرت ابو ہریرہ کی یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: جب کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو سات مرتبہ دھونا چاہیے۔ ۱۰؎

احناف کے نزدیک ایسے برتن کو تین مرتبہ دھونا ضروری ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا اپنا فتوٰی یہ ہے کہ جس برتن میں کتے نے منہ ڈالا ہو اس کو تین مرتبہ دھویا جائے گا۔ ۱۱؎

۲۔ بالغ عورت نے اگر اپنے ولی (سرپرست) کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لیا تو کیا وہ منعقد ہو جائے گا یا منعقد نہیں ہو گا؟ جمہور علماء عدم انعقاد کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: ((لا نکاح إلا بولی)) ۱۲؎

احناف کا مذہب یہ ہے کہ نکاح میں ولی کی شرط نہیں کیونکہ حضرت عائشہ جو اس حدیث کی راوی ہیں ان کا اپنا عمل اس کے خلاف ہے کیونکہ انھوں نے اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکر کی بیٹی کا نکاح ان کی اجازت کے بغیر کر دیا۔ ۱۳؎ لہٰذا ان کا اپنا عمل حدیث کے خلاف ہے جو دلالت کرتا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے یا استحباب پر محمول ہے۔

۳۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے آپؐ کو دیکھا کہ جب نماز شروع کی تو کندھوں تک ہاتھ اٹھائے

۸۔ نور الانوار، ص ۱۹۵ ۹۔ المھذب، ص ۷۹۶

۱۰۔ الصحیح لمسلم، کتاب الطھارۃ، باب حکم ولوغ الکلب، رقم الحدیث ۶۴۸

۱۱۔ شرح معانی الآثار، ۲۳/۱ ۱۲۔ شرح معانی الآثار، ۸/۳

۱۳۔ شرح معانی الآثار، ۸/۳

اور جب رکوع کیا اور جب رکوع سے سر اٹھایا اس کے بعد بھی ہاتھ اٹھائے اور سمع اللہ لمن حمدہ پڑھا اور دونوں سجدوں کے درمیان ہاتھ نہیں اٹھائے۔ ۱۴؎

جمہور علماء کا اس حدیث پر عمل ہے اس لیے وہ تکبیر تحریمہ، رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کرنے کو سنت قرار دیتے ہیں۔

احناف کا مذہب یہ ہے کہ رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت سنت ہے۔ دوسرے دلائل کے ساتھ ساتھ احناف یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ اس حدیث کے راوی یعنی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اپنا عمل اس حدیث کے خلاف ہے۔ مشہور تابعی مجاہد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں کئی سال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس رہا مگر تکبیر تحریمہ کے علاوہ میں نے ان کو رفع یدین کرتے ہوئے نہیں دیکھا۔ لہٰذا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل دلیل ہے کہ رفع یدین کا حکم منسوخ ہے۔ ۱۵؎

راوی کا روایت سے انکار کرنا

جب ایک عادل راوی (فرع) کسی شیخ (اصل) سے ایک حدیث روایت کرے پھر اس شیخ سے اس حدیث کا تذکرہ کیا اور وہ اس کا انکار کر دے تو کیا یہ حدیث حجت ہوگی یا نہیں؟ اس سوال کے جواب سے پہلے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ اصل راوی کا انکار دو قسم کا ہوسکتا ہے۔

(۱) اصل راوی بالکلیہ انکار کر دے اور فرع راوی کی تکذیب کر دے۔ تو اس صورت میں جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ وہ حدیث حجت نہیں ہوگی اور اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ ۱۶؎

وجہ اس کی یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کر رہا ہے۔ لہٰذا دونوں میں سے کوئی ایک لا محالہ غلط کہہ رہا ہے اور یہ بات حدیث کو عیب وار کرتی ہے لیکن اس انکار کی بناء پر اصل یا فرع دونوں میں سے کسی پر جرح نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ دونوں عادل ہیں اور ان کے جھوٹا ہونے میں شک ہے۔ لہٰذا شک کی بناء پر اس عدالت کو نہیں چھوڑا جائے گا۔ اس عدالت کو باقی رکھنے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس مذکورہ حدیث کے علاوہ باقی احادیث ان دونوں سے قبول کر لی جائیں گی۔ ۱۷؎

(۲) اصل راوی بالکلیہ انکار نہ کرے اور فرع راوی کی تکذیب نہ کرے بلکہ یہ کہے کہ مجھے یاد نہیں آ رہا، میں بھول گیا ہوں تو اس صورت میں علماء کا اختلاف ہے جمہور علماء یعنی امام شافعی، امام مالک رحمہ اللہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد، اور بعض احناف مثلاً امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی حدیث حجت ہوگی۔ احناف میں سے کرخی رحمہ اللہ اور اکثر احناف اور ایک روایت کے مطابق امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی روایت حجت نہیں ہوگی۔ ۱۸؎

۱۴۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الاذان، باب رفع الیدین اذا کبر و اذا رکع و اذا رفع، رقم الحدیث ۷۳۶

۱۵۔ کشف الاسرار للنسفی، ۲/۸۰

۱۶۔ نور الانوار، ص۱۹۴؛ اصول بزدوی، ص۱۹۱؛ شرح العضد، ۱۵۵؛ فواتح الرحموت، ۲/۲۱۱؛ ایضاح المحصول من برهان الاصول، ص۵۰۵؛ المغنی فی اصول الفقه، ص۲۱۴

۱۷۔ الاحکام للآمدی، ۲/۱۲۸

۱۸۔ نور الانوار، ص۱۹۴؛ فواتح الرحموت، ۲/۲۱۲؛ الاحکام للآمدی، ۲/۱۲۸

جمہور کے دلائل

دلیلِ اول:

ابن ماجہ کی روایت ہے:

((ربیعة بن ابی عبدالرحمن عن سهیل بن ابی صالح عن ابیه عن ابی هریرة رضی الله عنه ان النبی ﷺ قضی بالیمین مع الشاهد)) ۱۹

بعد میں سہیل اس روایت کو بھول گئے اور کہا کرتے تھے "حدثنی ربیعة عنی انی حدثته عن ابی هریرة عن النبی ﷺ" اور تابعین میں کسی نے سہیل پر انکار نہیں کیا لہٰذا تابعین کا اجماع ہو گیا اس بات پر کہ ایسی حدیث حجت ہے۔

دلیلِ ثانی:

فرع راوی عادل ہے اور وہ اصل سے روایت کرنے میں یقین کا اظہار کر رہا ہے اور اصل نے اس کی تکذیب بھی نہیں کی اور اصل بھی عادل ہے اور ہو سکتا ہے وہ بھول گیا ہو کیونکہ عادتاً یہ ممکن نہیں ہے کہ انسان ہر چیز ہر لحظہ یاد رکھے لہٰذا ایسی روایت کو قبول کرنا اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ ۲۰

دلیل سوم:

اصل کا بھولنا اس کی موت یا جنون سے بڑھ کر تو نہیں ہے۔ حالانکہ اصل راوی اگر مر جائے یا مجنون ہو جائے تو بالاجماع فرع کی روایت مقبول ہو گی تو اسی طرح جب وہ بھول جائے تب بھی قبول ہونا چاہیے۔

مذھب ثانی کے دلائل

۱۔ ان حضرات نے روایت کو گواہی پر قیاس کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے اگر دو فرع گواہ دو اصل گواہوں کی گواہی پر گواہی دیں اور اصل گواہ بھول جائیں کہ ہمیں تو یاد نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی فرع گواہوں کی شہادت پر فیصلہ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح روایت حدیث میں بھی اصل راوی کے بھول جانے کی وجہ سے فرع راوی کی روایت مردود ہو جانا چاہیے۔ اس دلیل کا جمہور کی جانب سے جواب یہ ہے کہ روایت کو شہادت پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ روایت اور شہادت میں کئی پہلوؤں سے فرق ہے۔ شہادت کا معاملہ روایت کی نسبت زیادہ نازک اور سخت ہے اور گواہی کی شرائط زیادہ سخت ہیں بہ نسبت روایت کے۔ ۲۱

۲۔ راوی کے بھولنے کو ایک اور مسئلہ پر بھی قیاس کیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مدعی نے دعویٰ کیا کہ قاضی نے اس کے حق میں فلاں فیصلہ کیا ہے اور قاضی کو وہ فیصلہ یاد نہ ہو اور قاضی کے فیصلہ پر مدعی دو گواہ پیش کر دے

۱۹۔ الجامع للترمذی، کتاب الاحکام، باب ما جاء فی الیمین مع الشاهد، رقم الحدیث ۱۳۴۳؛

۲۰۔ الاحکام للآمدی، ۱۲۹/۲

۲۱۔ المهذب فی اصول الفقه المقارن، ۷۸۸/۲؛ التبصرة فی اصول الفقه، ۳۴۲/۱

تو ان گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر اصل راوی اگر بھول جائے تو فرع راوی کی روایت بھی قبول نہیں کی جانا چاہیے۔

جمہور کی جانب سے اس دلیل کا جواب دیا ہے کہ امام مالک اور امام محمد رحمہ اللہ کے مذہب پر یہ قیاس دلیل نہیں بن سکتا کیونکہ مذکورہ بالا صورت میں ان دونوں حضرات کے نزدیک مدعی کے گواہوں کی شہادت قبول ہو گی۔ البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قبول نہیں ہو گی۔ لہٰذا ان کی جانب سے جواب یہ ہے کہ مقدمہ میں جب قاضی فیصلہ کرتا ہے تو وہ اچھی خاصی سوچ بچار اور اچھی خاصی بحث و تمحیص کے بعد کرتا ہے لہٰذا یہ امکان بہت بعید ہے کہ قاضی اپنے فیصلہ کو بھول گیا ہو اس لیے گواہوں کی شہادت قبول نہیں کی جا سکتی اور حدیث کے معاملہ میں اصل راوی کا بھولنا بعید از امکان نہیں ہے لہٰذا ان دونوں مسئلوں کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ ۲۲۔

مذکورہ اختلاف کا فقہی مسائل پر اثر

اس اختلاف کی وجہ سے احناف نے اس حدیث کو رد کیا ہے۔

((ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل، فنکاحها باطل، فنکاحها باطل فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها۔)) ۲۳

نسفی رحمہ اللہ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ ابن جریج رحمہ اللہ نے (اس حدیث کے راوی) زهری رحمہ اللہ سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تو وہ اس کو پہچان نہ سکے۔ لہٰذا راوی کے انکار کی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف اس حدیث پر عمل نہیں کرتے اور امام محمد اور امام شافعی رحمہ اللہ راوی کے انکار کے باوجود اس پر عمل کرتے ہیں۔ ۲۴۔

۲۲۔ شرح العضد، ص ۱۵۵

۲۳۔ السنن لابن ماجة، کتاب النکاح، باب لا نکاح الا بولی، رقم الحدیث ۱۸۷۹؛ السنن للترمذی، کتاب النکاح، باب ماجاء لا نکاح الا بولی، رقم الحدیث ۱۱۰۲، واللفظ للترمذی

۲۴۔ کشف الاسرار للنسفی، ۲/۷۸، ۷۹

باب چہارم

سنن فعلیہ اور سنن تقریریہ سے استنباط مسائل میں فقہاء کا اُسلوب

فصل اوّل:

سنن فعلیہ سے استنباط مسائل میں فقہاء کا اُسلوب

فصل دوم:

سنن تقریریہ سے استنباط مسائل میں فقہاء کا اُسلوب

فصل اول

سنن فعلیہ سے استنباط مسائل میں فقہاء کا اُسلوب

قرآنِ پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَ الْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَ ذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا﴾[1]

اس آیت کے بموجب جو شخص جنت کی کامیابی کا طلب گار ہے اور جہنم کی آگ سے بچنے کا خواہش مند ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ زندگی کے تمام امور اور معاملات میں حضور اکرمؐ کی پیروی کرے کیونکہ کوئی بھی فعل اور قول اس وقت تک درست نہیں ہوسکتا جب تک وہ آپؐ کی سنت کے موافق نہ ہو۔ انسان کے لیے ضروری ہے کہ اس کے اقوال و افعال بلکہ حرکات وسکنات تک آپؐ کے اقوال و افعال اور حرکات وسکنات کے مشابہ ہوں۔ اس مشابہت و مماثلت کو پانے کے لیے آپ کی سنن و احادیث کا تتبع اور ان پر عمل پیرا ہونا لابدی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن و احادیث کے مجموعہ کو نوعیت کے اعتبار سے تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

۱۔ سنن قولیہ ۲۔ سنن فعلیہ ۳۔ سنن تقریریہ

علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں:

"السنن تنقسم ثلاثة اقسام: قول من النبی صلی الله علیه وسلم، أو فعل منه علیه السلام، أو شیء رآه وعلمه فاقر علیه ولم ینکره."[2]

جمہور علمائے اصول نے سنت کو قول، فعل اور تقریر میں تقسیم کیا ہے مگر بعض علمائے اصول نے سنت کو صرف قول اور فعل میں تقسیم کیا ہے۔[3]

جن علمائے اصول نے تقریر کو علیحدہ سے سنت میں ذکر نہیں کیا انھوں نے ایسا اس وجہ سے کیا ہے کہ تقریر انکار سے رکنے (کف عن الانکار) کا نام ہے اور کف بھی چونکہ ایک فعل ہے لہٰذا تقریر بھی فعل میں شامل ہے اور اس کو علیحدہ سے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔[4]

تقریر کو سنت کی تعریف میں شامل کرنے یا نہ کرنے کا اختلاف لفظی ہے کیونکہ دونوں فریق اس بات پر متفق ہیں کہ تقریر بھی سنت میں داخل ہے اور قابل احتجاج ہے اور اس کی دلالت ومفہوم واضح ہے۔ جن اصولیین نے تقریر کو سنت کی تعریف سے خارج کیا ہے انھوں نے اس کو فعل میں داخل سمجھ کر تعریف کو مختصر ذکر کیا ہے اور جن حضرات نے اس کو علیحدہ ذکر کیا ہے ان کے نزدیک تقریر قول اور فعل کی قسیم ہے کیونکہ عموماً اطلاق کے وقت فعل سے مراد تقریر نہیں ہوتی اس لیے

۱۔ الأحزاب ۳۳: ۲۱

۲۔ الأحکام فی اصول الاحکام لابن حزم، ۶/۲

۳۔ الابهاج فی شرح المنهاج، ۲۸۸/۲؛ توضیح مع التلویح، ص ۳۵۸

٤۔ الابهاج فی شرح المنهاج، ۲۸۸/۲

انھوں نے اس کو علیحدہ ذکر کیا تا کہ تقریر کے سنت میں داخل نہ ہونے کا وہم پیدا نہ ہو۔[1]

زیر نظر فصل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کے بارے میں بحث مقصود ہے آپؐ کے افعال کی معرفت ان اہم امور میں شامل ہے جن سے اللہ کا قرب حاصل ہوتا ہے اور انسان کو ایسی بصیرت حاصل ہوتی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کما حقہ کر سکتا ہے۔ افعال رسولؐ کی اسی اہمیت کے پیش نظر قدیم و جدید بہت سے محققین نے اس بحث کو مستقل تصانیف میں ذکر کیا ہے مثلاً ابو الحسن الاشعری کی کتاب ''افعال الرسول''، علامہ علائیؒ کی کتاب ''تفصیل الاجمال فی تعارض الاقوال والافعال''، ابو شامہ مقدسی کی ''علم الاصول فیما یتعلق فی افعال الرسول'' اور علامہ عاقویؒ کی کتاب ''الرصف لما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الفعل والوصف''، ڈاکٹر محمد سلیمان الاشقر کی کتاب ''افعال الرسولؐ ودلالتھا علی الاحکام الشرعیۃ''، محمد العروسی کی کتاب ''افعال الرسولؐ و دلالتھا علی الاحکام'' اور ابو عبشہ کا علمی مقالہ ''افعال الرسولؐ وتقریراتہ و دلالتھا علی الاحکام الشرعیۃ'' قابل ذکر ہیں۔

محدثین اور اصولیین نے اگرچہ آپؐ کے اقوال (سنن قولیہ) پر افعال وتقریرات کی نسبت زیادہ بحث کی ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو نفس الامر میں آپؐ کے افعال اقوال کی نسبت کئی گنا زیادہ تھے کیونکہ انسان بات تو عموماً اس وقت کرتا ہے جب اس کو ضرورت ہوتی ہے لیکن وہ کسی نہ کسی فعل میں ہر وقت مشغول ہوتا ہے اور تقریرات نبویؐ کی تعداد تو نفس الامر میں افعال سے بھی زیادہ ہوگی کیونکہ آپؐ نے اپنے ارد گرد صحابہؓ کے جو افعال دیکھے ہوں گے اور ان پر خاموش رہے ہوں گے وہ بے شمار ہوں گے اور اس کے مقابلہ میں جن افعال پر انکار کیا وہ بہت کم ہیں۔ افعال وتقریرات کی اسی اہمیت کے پیش نظر ضروری تھا اس کو مستقل علیحدہ باب میں ذکر کیا جائے۔

فعل کا لغوی و اصطلاحی معنی

سنن فعلیہ کو چونکہ عام طور پر افعال النبیؐ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور افعال فعل کی جمع ہے لہٰذا سب سے پہلے لفظ فعل کا مفہوم و معنی سمجھنا ضروری ہے۔ فعل بدن اور نفس کی حرکت کو کہتے ہیں۔ صاحب لسان نے فعل کی لغوی تعریف یوں کی ہے:

" **الفعل: كناية عن كل عمل متعد أو غير متعد، فَعَلَ يَفْعَلُ فَعْلاً وفِعْلاً** "[2]

القاموس المحیط میں ہے:

الفعل: بالكسر: حركة الانسان او كناية عن كل عمل متعد.[3]

معجم مقاییس اللغۃ میں فعل کا لغوی معنی ان الفاظ سے بیان کیا گیا ہے۔

فعل......يدل على احداث شيء من عمل وغيره.[4]

سلیمان الاشقر، علامہ جوزجانی کے حوالہ سے فعل کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

" **الفعل هو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير، كالهيئة الحاملة للقاطع بسبب**

۱۔ عبداللہ الشنقیطی، نشر البنود علی مراقی السعود، ۴/۲

۲۔ لسان العرب، ص ۳۴۳۸ ۳۔ القاموس المحیط، ص ۱۰۴۳

۴۔ معجم مقاییس اللغۃ، ۵۱۱/۴

کونہ قاطعاً...... ومنہ الفعل العلاجی، وھو ما یحتاج حدوثہ الی تحریک عضو کالضرب والشتم."[1]

"فعل وہ ہیئت ہے جو مؤثر کو تاثیر کے سبب اپنے غیر میں حاصل ہو مثلاً وہ حیثیت جو کسی چیز کو کاٹنے والے کو حاصل ہوتی ہے اس وجہ سے کہ وہ کاٹنے والا ہے...... فعل کی ایک قسم فعل علاجی جس کے وقوع کے لیے جسم کے کسی عضو کو حرکت دینا پڑتی ہے مثلاً مارنا اور گالی دینا۔"

اس تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ فعل اس خاص ہیئت اور حالت کا نام ہے جو فاعل کو فعل سرانجام دینے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔

علمائے اصول کے نزدیک فعل وہ ہے جو کسی مکلّف بندے سے اس کی قدرت کے ساتھ صادر ہو۔[2]

لہٰذا ہر وہ فعل جو صرفیوں کے نزدیک فعل ہو وہ ضروری نہیں کہ علمائے اصول کے نزدیک بھی فعل ہو مثلاً مرنا، جینا، کالا ہونا، بوڑھا ہونا وغیرہ علم صرف کی اصطلاح میں تو افعال ہیں مگر علمائے اصول کے نزدیک افعال نہیں ہیں کیونکہ یہ افعال بندہ سے اس کی قدرت کے ساتھ صادر نہیں ہوتے۔

افعال نبویؐ کا اصطلاحی مفہوم:

سنن فعلیہ ان افعال کو کہتے ہیں جن کو آپؐ نے سرانجام دیا ہو مثلاً نمازوں کی ادائیگی، حج کی ادائیگی وغیرہ۔ سنن فعلیہ کو اصول فقہ میں افعال نبویؐ کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اصول کی کتب میں افعال نبویؐ کی کوئی واضح تعریف نہیں ملتی البتہ الدکتور عبدالقادر عروسی نے یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ افعال نبویؐ سے کیا مراد ہے؟ وہ کہتے ہیں:

"افعال نبویؐ سے مراد اقوال کے ماسوا آپؐ کے اعمال ہیں۔ یہاں افعال سے وہ افعال مراد نہیں جو نحو اور لغت عربی میں اسماء اور حروف کی قسیم ہیں بلکہ افعال سے آپؐ کے بدن کی حرکات اور تاثیرات مراد ہیں۔ لہٰذا ہاتھ سے اشارہ کرنا یا سر سے اشارہ کرنا بھی افعال میں شمار کیا جائے گا کیونکہ یہ بدن کے عضو کی حرکت ہیں اور اسی طرح تسبیح و ذکر بھی افعال میں شامل ہیں کیونکہ یہ زبان کے اعمال ہیں۔ اسی طرح آپؐ کا کوئی حکم دینا مثلاً آپؐ نے شفعہ کے بارے میں فیصلہ دیا۔[3] اور حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کو رجم کرنے کا حکم صادر فرمایا۔[4] آپؐ کا حکم آپ کا فعل شمار ہوگا اگرچہ اس کو نافذ کرنے والا کوئی اور ہو کیونکہ آپؐ کی حیثیت قاضی کی تھی اور آپؐ کے احکام کو نافذ کرنے والے آپ کے وکلاء تھے۔ آپ کے اقوال سے مراد آپؐ کا مکلفین سے بطور نہی، امر، ارشاد اور اباحت خطاب فرمانا ہے۔ بہر حال آپؐ کا ذکر، تکبیر، تہلیل اور تسبیح یہ سب افعال ہیں (یہ اقوال میں شامل نہیں ہیں)۔[5]

۱۔ سلیمان الاشقر، افعال الرسول ودلالتها على الاحكام الشرعية، ۵۱/۱

۲۔ نهاية السول، ۲۹/۱
۳۔ البخاری، کتاب الشفعة، باب الشفعة فيما لم يقسم، رقم الحديث ۲۲۵۷

۴۔ الصحيح لمسلم، کتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، رقم الحديث ۱۶۹۵

۵۔ العروسی، افعال الرسول ودلالتها على الاحكام، ص ۳۷

افعال نبویؐ کی حجیت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی حجیت پر بعض اصولیین نے اجماع نقل کیا ہے مثلاً ابو الحسین البصری اپنی کتاب المعتمد میں لکھتے ہیں:

"لاخلاف بین الامة فی الاستدلال بافعال النبی صلی الله علیه وسلم علی الاحکام"[1]

اس کے بالمقابل علامہ آمدیؒ نے افعال نبویؐ کی حجیت میں اختلاف ذکر کیا ہے وہ کہتے ہیں:

"اکثر فقہاء اور متکلمین اس بات پر متفق ہیں کہ ہمیں آپؐ کے افعال کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے، وہ فعل واجب ہو یا مستحب ہو یا مباح ہو البتہ بعض فقہاء نے آپؐ کے افعال کی مطلق پیروی سے روکا ہے۔"[2]

فقہاء کے درمیان اختلاف کی تائید بعض اصولیین کا یہ قول بھی کرتا ہے کہ افعال نبویؐ ہمارے حق میں ممنوع ہیں جب تک کہ اس ممانعت کے خلاف کوئی دلیل نہ آ جائے۔ جمہور علماء کی مخالفت شوافع میں سے ابو بکر الدقاق، احناف میں سے ابو الحسن کرخی اور اشعریہ کی جانب منسوب ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ آپؐ کے افعال ہمارے حق میں حجت نہیں ہیں جب تک کہ اس بات پر دلیل قائم نہ ہو جائے کہ یہ فعل ہمارے اور آپؐ کے درمیان مشترک ہے۔ بصورت دیگر وہ فعل آپؐ کے ساتھ خاص ہوگا۔[3]

آیات قرآنیہ، سنن قولیہ اور اجماع آپؐ کے افعال کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں۔ یوں تو حجیتِ سنت کے دلائل بھی افعال نبویؐ کی حجیت سنت پر استدلال کے لیے کافی ہیں کیونکہ افعال نبوی بھی سنت میں داخل ہیں مگر درج ذیل سطور میں ان دلائل کو ذکر کیا جائے گا جو خصوصیت سے افعال نبوی کی حجیت پر دال ہیں۔

آیاتِ قرآنیہ

۱۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَ الْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَ ذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا﴾[4]

اس آیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی اور اقتداء (قول میں ہو یا فعل میں ہو) کو اللہ اور قیامت کے دن کی اُمید کے لوازمات میں سے ذکر کیا گیا ہے اور عدم اقتداء سے عدم ملزوم یعنی اللہ تعالیٰ اور یوم قیامت سے نا امیدی لازم آئے گی اور یہ چیز کفر ہے اور فعل میں آپ کی اقتداء اور متابعت کا یہ مطلب ہے کہ انسان ویسے ہی کرے جیسا کہ آپؐ نے کیا ہے۔[5]

حافظ ابن کثیرؒ اس آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ یہ آیت اقوال، افعال اور احوال میں آپ کی پیروی کے بارے

۱۔ المعتمد فی اصول الفقه،۱/۳۷ ۲۔ الاحکام فی اصول الاحکام،۱/۲٤۸

۳۔ محمد سلیمان الاشقر،افعال الرسول ودلالتها علی الاحکام الشرعیة۱/۱۸۵،۱۸٦

٤۔ الاحزاب ۲۱:۳۳ ۵۔ الاحکام فی اصول الاحکام ،ص ۱/۲٤۹

میں ایک بہت بڑا ماخذ اور بنیاد ہے۔[1]

۲۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ﴾[2]

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا حکم دیا ہے اور آپ کی اطاعت میں آپؐ کے اقوال و افعال دونوں کی پیروی شامل ہے۔[3]

۳۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿فَلَمَّا قَضٰی زَیْدٌ مِّنْھَا وَطَرًا زَوَّجْنٰکَھَا لِکَیْ لَا یَکُوْنَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ حَرَجٌ فِیْٓ اَزْوَاجِ اَدْعِیَآئِھِمْ اِذَا قَضَوْا مِنْھُنَّ وَطَرًا﴾[4]

اس آیت سے افعال نبویؐ کی حجیت پر استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ اگر افعال میں آپ کی اتباع امت کے حق میں حکم شرعی کا فائدہ نہ دیتی تو اس آیت کا کوئی مطلب نہ ہوتا، کیونکہ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اپنے منہ بولے بیٹوں کی مطلقہ بیویوں سے نکاح کرنے میں مؤمنین پر کوئی حرج نہیں اس وجہ سے کہ آپؐ نے اپنے منہ بولے بیٹے کی مطلقہ بیوی سے نکاح کیا تھا اور یہ مطلب اس وقت تک تام نہیں ہوتا جب تک کہ یہ بات طے نہ ہو کہ آپؐ کے افعال حجت ہیں۔[5]

۴۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿فَاٰمِنُوْا بِاللّٰہِ وَ رَسُوْلِہِ النَّبِیِّ الْاُمِّیِّ الَّذِیْ یُؤْمِنُ بِاللّٰہِ وَ کَلِمٰتِہٖ وَ اتَّبِعُوْہُ لَعَلَّکُمْ تَھْتَدُوْنَ﴾[6]

اس آیت میں آپؐ کی اتباع کا حکم دیا جا رہا ہے جو کہ مطلق ہے اور مطلق اتباع قول اور فعل دونوں کو شامل ہے۔[7]

۵۔ ﴿قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰہَ فَاتَّبِعُوْنِیْ﴾[8]

اس آیت سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ آپؐ کی اتباع کو اللہ سے محبت کے لیے لازمی قرار دیا گیا ہے چنانچہ اگر اتباع نبیؐ ضروری نہ ہوتا تو اتباع کے نہ ہونے سے اللہ سے محبت نہ ہوتی اور اللہ سے محبت کا نہ ہونا حرام ہے لہٰذا آپ کی اتباع اقوال میں بھی ضروری ہے اور افعال میں بھی ضروری ہے۔[9]

احادیث نبویہ

افعال نبویؐ کی حجیت کو ثابت کرنے کے لیے سنن فعلیہ سے استدلال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس صورت میں اثبات الشیء بنفسہ لازم آئے گا جو کہ ممنوع ہے لہٰذا اس مقام پر چند سنن قولیہ ذکر کی جاتی ہیں جن سے حجیت افعال پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ تفسیر ابن کثیر ۱۴۸۷ ۲۔ النسآء ۴:۵۹ ۳۔ المعتمد فی اصول الفقہ، ۱/۳۸۰

۴۔ الاحزاب ۳۳:۳۷ ۵۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۱/۲۳۶؛ افعال الرسولؐ للاشقر، ۱/۱۹۴

۶۔ الأعراف ۷:۱۵۸ ۷۔ المعتمد فی اصول الفقہ، ۱/۳۸۴

۸۔ آل عمران ۳:۳۱ ۹۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۱/۲۴۹

۱۔ آپ کا ارشاد ہے:

((من رغب عن سنتی فلیس منی))

اس ارشاد کا پس منظر یہ ہے کہ ایک دفعہ چند صحابہؓ نے آپ کی ازواج مطہراتؓ سے گھر میں آپؐ کے اعمال کی کیفیت دریافت کی۔ جب ان کو آپؐ کے اعمال کی خبر ہوئی تو انھوں نے ان کو کم جانا لہٰذا ایک صحابیؓ نے یہ ارادہ کرلیا کہ وہ ساری رات عبادت کرے گا اور نہیں سوئے گا۔ دوسرے نے کہا کہ وہ مسلسل روزے رکھے گا اور کبھی افطار نہیں کرے گا اور تیسرے نے کہا کہ وہ کبھی نکاح نہیں کرے گا۔ جب آپ کو ان صحابہؓ کے معاملہ کا پتہ چلا تو آپؐ نے فرمایا ''کیا تم نے ایسا ایسا کہا تھا''؟ انھوں نے جواب دیا: جی ہاں! اس پر آپؐ نے ارشاد فرمایا: ''لیکن میں تو رات کو قیام بھی کرتا ہوں اور سوتا بھی ہوں، روزہ بھی رکھتا ہوں اور چھوڑتا بھی ہوں اور عورتوں سے نکاح بھی کرتا ہوں چنانچہ جو میری سنت سے اعراض کرے گا وہ مجھ سے نہیں۔''[1]

نماز پڑھنا، سونا، روزہ رکھنا، روزہ چھوڑنا اور نکاح کرنا یہ تمام افعال ہیں اور آپؐ نے ان سے اعراض کرنے والے سے اظہار برأت فرمایا ہے لہٰذا یہ حدیث افعال نبویؐ کی حجیت پر صراحتاً دلالت کرتی ہے بلکہ افعال نبویؐ سے اعراض کرنے والے کے لیے سخت وعید کی خبر دیتی ہے۔

۲۔ بعض اوقات جب آپؐ کو کسی چیز کا حکم بیان کرنے کی ضرورت پیش آتی تو آپؐ زبان سے حکم بیان کرنے کی بجائے لوگوں کو کہتے کہ میں تو یہ کام اس طرح کرتا ہوں اور صرف اسی بات کو کافی سمجھتے۔ آپ کا یہ کافی سمجھنا اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ آپ کا فعل دلیل اور حجت ہو۔[2] اس کی چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں:

۱۔ غسل کا طریقۂ کار بیان کرتے ہوئے آپؐ نے فرمایا کہ میں اپنے سر پر تین مرتبہ پانی ڈالتا ہوں اور اپنے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کر کے سمجھایا۔[3]

۲۔ ایک حدیث میں آپؐ نے فرمایا: میں روزانہ ستر مرتبہ اللہ سے مغفرت طلب کرتا ہوں۔[4]

۳۔ عمر بن ابی سلمہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: کیا روزہ دار (بیوی کا) بوسہ لے سکتا ہے؟ آپؐ نے فرمایا: اس (ام سلمہؓ) سے پوچھ لو، چنانچہ ام سلمہؓ نے بتایا کہ رسول اللہ ایسا کرتے ہیں (روزہ کی حالت میں بیوی کا بوسہ لیتے ہیں)۔[5]

اجماع اُمت

آپؐ کے افعال سے احکام میں استدلال کرنے پر امت کا اجماع ہے۔ صحابہ کرامؓ، تابعینؒ اور ائمہ وفقہاءؒ کے ایسے بہت سے واقعات اور ارشادات موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ وہ افعال نبوی کو نہ صرف حجت تسلیم کرتے تھے بلکہ دل و جان سے ان پر عمل کرتے تھے۔

۱۔ الجامع الصحیح البخاری، کتاب النکاح، باب الترغیب فی النکاح، رقم الحدیث ۵۰۶۳

۲۔ افعال الرسولؐ الاشقر ۱/۱۹۷ ۳۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الغسل، باب من افاض علی رأسہ ثلاثا، رقم الحدیث ۲۵۴ ۴۔ فتح الباری، ۲۷۵۸/۳

۵۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصیام، باب: بیان ان القبلة فی الصوم لیست محرمة علی من لم تحرك شهوته، رقم الحدیث ۱۱۰۸

قاضی ابو الحسین لکھتے ہیں:

" اجمعت الأمة على الرجوع الى افعال النبى صلى الله عليه وسلم الا ترى ان السلف رضى الله عنهم رجعوا الى ازواجه فى "قبلة الصائم" وفى ان "من اصبح جنبا، لم يفسد صومه" وفى "تزويج النبى صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال او حرام" وغير ذلك."[1]

علامہ آمدیؒ نے بھی حجیت افعال پر اجماع نقل کیا ہے:

"واما الاجماع؛ فهو ان الصحابة كانوا مجمعين على الرجوع الى افعاله؛ كرجوعهم الى تزويجه ميمونة، وهو حرام، وفى تقبيله عليه الاسلام للحجر الاسود، وجواز تقبيله وهو صائم...... الى غير ذلك من الوقائع الكثيرة التى لا تحصى."[2]

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ فرماتے تھے:

"لست تاركا شيئا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعمل به الاعملته، وإنى اخشى ان تركت شيئا من امره ان ازيغ."[3]

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا ہے کہ اگر کوئی آدمی عمرہ کے دوران بیت اللہ کا طواف کرے اور سعی نہ کرے تو کیا وہ اپنی بیوی کے پاس جا سکتا ہے؟ اس پر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: ''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آئے، بیت اللہ کا سات مرتبہ طواف کیا، مقام ابراہیم پر دو رکعت نماز پڑھی، صفا و مروہ کے درمیان سات مرتبہ چکر لگایا، اور تمھارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں بہترین نمونہ ہے۔''[4]

حضرت انس رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ قبلہ کی طرف رُخ کیے بغیر گدھے پر نماز پڑھی چنانچہ جب لوگوں نے اعتراض کیا تو آپ نے فرمایا: ''اگر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسا کرتے ہوئے نہ دیکھا ہوتا تو میں بھی ایسا نہ کرتا۔''[5]

ذکر کردہ روایات و واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ صحابہؓ اپنے افعال میں اس بات کا حد درجہ اہتمام رکھتے تھے کہ وہ افعال بالکل ویسے ہی سرانجام دیے جائیں جیسا کہ آپؐ نے سرانجام دیے اور صحابہؓ کا یہ اہتمام وتتبع اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ وہ آپؐ کے افعال کو حجت اور دلیل سمجھتے تھے۔

افعال نبویؐ کی اقسام اور ان کا حکم

افعال نبویؐ سے فی الجملہ استدلال کرنے اور افعال نبویؐ کی حجیت پر امت کا اجماع ہے۔ اب اس بات کا جائزہ لینا مقصود ہے کہ افعال نبویؐ کتنی اقسام میں منقسم ہوتے ہیں اور ہر قسم سے استدلال کرنے میں فقہاء کا کیا منہج ہے اور ہر فعل کس حکم پر دلالت کرتا ہے اور کس پر دلالت نہیں کرتا۔

۱۔ المعتمد فی اصول الفقہ، ۳۸٤/۱ ۲۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۲٤۹/۱

۳۔ السنن الكبرى لبيهقى، كتاب قسم الفئ والغنيمة، باب بيان مصرف اربعة اخماس ۔۔۔۔، ۳۰۱/٦

٤۔ الجامع الصحيح للبخارى، كتاب العمرة، باب متى يحل المعتمر رقم الحديث، ۱۷۹۳

٥۔ الصحيح لمسلم، كتاب الصلاة، باب جواز صلاة النافلة على الدابة فى السفر حيث توجهت، رقم الحديث ۷۰۲

افعال جبلیہ

آپ بھی دوسرے انبیاء کی مانند ایک نبی تھے اور دوسرے انسانوں کی مانند ایک انسان اور بشر تھے البتہ دوسرے انسانوں کی نسبت آپ کا امتیاز یہ تھا کہ اللہ نے آپ کو رسول منتخب فرمایا اور جبرائیلؑ کے ذریعے آپ پر وحی کی جاتی تھی۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحٰٓى اِلَيَّ اَنَّمَآ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ﴾[1]

اللہ کے آپؐ کو رسول بنانے سے بشریت کا وصف آپؐ سے سلب نہیں کیا گیا بلکہ آپؐ دوسرے انسانوں کی مانند بشر تھے اور بحیثیت بشریت جو حاجات وضروریات عام انسانوں کو پیش آتی ہیں وہ آپ کو بھی پیش آتی تھیں لہٰذا وہ افعال جو آپؐ سے طبیعت انسانی اور جبلت بشری کے تحت صادر ہوتے تھے ان کو افعال جبلیہ کہا جاتا ہے۔[2]

بعض افعال جبلیہ ایسے ہیں جو خالصتاً تقاضائے بشری کا نتیجہ ہوتے ہیں اور انسان کا ان میں کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ مثلاً جسم کے اعضاء کی حرکت، پلکیں جھپکنا، کروٹ لینا وغیرہ۔ ایسے افعال کے بارے میں تمام فقہاء ومجتہدین کا اتفاق ہے کہ ایسے افعال سے امر ونہی کا تعلق نہیں ہے اور ایسے افعال مباح ہیں جیسا کہ علامہ جوینیؒ لکھتے ہیں:

"فلا استمساک بهذا الفن من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم"[3]

افعال جبلیہ کی دوسری قسم وہ ہے جن کو اگرچہ انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے مگر کوئی انسان ان سے خالی نہیں ہوتا اور ان کو جبلی اور فطری عادت کے طور پر سرانجام دیا جاتا ہے مثلاً کھڑا ہونا، بیٹھنا، کھانا وغیرہ۔

ایسے افعال جبلیہ کے حکم کے بارے میں دو قول ہیں۔ جمہور علماء کے نزدیک افعال جبلیہ کی یہ قسم آپؐ کے حق میں بھی مباح ہے اور امت کے حق میں بھی مباح ہے۔ علامہ آمدیؒ لکھتے ہیں:

"امـا مـا كـان من الافعال الجبلية، كالقيام والقعود، والأكل، والشرب، ونحوه؛ فلا نزاع في كونه على الاباحة بالنسبة اليه والى امته."[4]

دوسرا قول یہ ہے کہ افعال جبلیہ کی اس قسم پر عمل کرنا مستحب ہے۔ یہ قول احناف کا ہے اور اس کی تصریح علامہ سرخسیؒ نے کی ہے۔ اسی طرح قاضی ابوبکر باقلانیؒ اور امام غزالیؒ نے بھی اس کے استحباب کو نقل کیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی نسبت سے یہ بات مشہور ومعروف ہے اور ایسے واقعات حدیث کی کتب میں کثرت سے منقول ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما افعال جبلیہ میں بھی اقتداء اور پیروی کا اہتمام کرتے تھے۔[5]

۱۔ الکہف ۱۸:۶

۲۔ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ۲/۲۲۴؛ البرهان فی اصول الفقه، ۱/۴۸۷

۳۔ البرهان فی اصول الفقه، ۱/۴۸۸

٤۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۱/۲۳۲؛ فواتح الرحموت، ۲/۲۲٤

۵۔ اصول السرخسی، ۱/۱۱٤؛ ارشاد الفحول، ۱/۱۹۸؛ المنخول، ص ۲۲٦

افعال عادیہ

افعال عادیہ سے مراد وہ افعال ہیں جو آپؐ اپنی عادت یا اپنی قوم کی عادت کے مقتضیٰ کے تحت کرتے تھے اور ان کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ مثلاً سیاہ عمامہ باندھنا، لمبے بال رکھنا، پانی ذخیرہ کرنے کے لیے چمڑے کی مشک استعمال کرنا، سرمہ اور خوشبو کا استعمال کرنا وغیرہ۔[1]

ایسے افعال عادیہ اصلاً مباح ہیں البتہ اگر ان افعال کے بارے میں آپؐ کا کوئی ارشاد ہو جس میں ان افعال کرنے کا حکم یا ترغیب موجود ہو تو ایسی صورت میں یہ افعال عادیہ شمار نہیں ہوں گے بلکہ افعال شرعیہ بن جائیں گے۔ اسی طرح اگر افعال عادیہ کے ساتھ ارشادِ نبویؐ کے علاوہ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو ان افعال کے شریعت کے ساتھ ارتباط کو ظاہر کرتا ہو تو اس صورت میں بھی یہ افعال شرعی بن جائیں گے۔

مذکورہ بالا تفصیل کی بناء پر بعض متاخرین محمد ابو زہرہ[2] جاوید احمد غامدی [3] وغیرہ حضرات کا یہ کہنا کہ آپؐ کا داڑھی رکھنا اور مونچھیں کتروانا امور عادیہ میں شامل ہے نہ کہ امور شرعیہ، اس قول کا بطلان واضح ہو جائے گا کیونکہ آپؐ نے نہ صرف داڑھی بڑھانے اور مونچھیں کتروانے کا حکم دیا ہے بلکہ اس کو مشرکین کی مخالفت قرار دیا ہے۔ آپؐ کا ارشاد ہے:

"خالفو المشركين، وفروا اللحى واحفوا الشوارب."[4]

وہ افعال جو جبلت و عادت اور شریعت کے درمیان متردد ہوں

ایسے افعال جو عادت و جبلت میں شمار ہوتے ہیں لیکن آپؐ ایک خاص انفرادی کیفیت کے ساتھ ان کو ہمیشہ اہتمام سے سرانجام دیتے تھے اور آپؐ کا یہ اہتمام اس عادت و جبلت کو طبیعت کی نسبت شریعت کے زیادہ قریب کر دیتا تھا مثلاً آپؐ کے کھانے کا انداز، پینے کا انداز، پہننے اور سونے کا انداز، یہ ایسے افعال ہیں جو جبلی اور تشریعی دونوں ہونے کا احتمال رکھتے ہیں۔[5]

کیا ایسے افعال کو جبلی شمار کیا جائے گا کیونکہ اصل عدم تشریع ہے یا ایسے افعال کو شرعی شمار کیا جائے گا کیونکہ آپ کو شرعی احکام بیان کرنے کے لیے مبعوث کیا گیا تھا؟ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، پہلے قول کے مطابق ان افعال کو تشریعی شمار کیا جائے گا اور سنت شمار ہوں گے اور دوسرے قول کے مطابق ان افعال کو جبلی شمار کیا جائے گا البتہ ان کے تشریعی ہونے پر کوئی دلیل آ جائے تو پھر ان کی پیروی کرنا ضروری ہو گی۔ علامہ شوکانیؒ نے پہلے قول کو ترجیح دی ہے کہ ان افعال کو کرنا مستحب ہے۔ علامہ سبکیؒ اور علامہ زرکشیؒ نے بھی استحباب کو ترجیح دی۔[6]

۱۔ افعال الرسولؐ للاشقر، ۱/۲۳۷ ۲۔ محمد ابو زهرة فی اصول الفقه، ص ۱۰۹

۳۔ جاوید احمد غامدی، مقامات، ص ۱۳۸، ۱۳۹

٤۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب اللباس، باب تعلیم الاظفار، رقم الحدیث ۵۸۹۲

۵۔ ارشاد الفحول، ۱/۱۹۸؛ الابهاج، ۲/۲۹۲

٦۔ ارشاد الفحول، ۱/۱۹۹؛ الابهاج، ۲/۲۹۳؛ البحر المحیط فی اصول الفقه، ٤/۱۷۷

دوسرا قول راجح ہے کیونکہ آپ کا ان افعال کو اہتمام اور مخصوص کیفیت سے کرنا اس بات کی خبر دیتا ہے کہ ان افعال کا تعلق محض عادت و جبلت سے نہیں ہے بلکہ شریعت سے ہے۔ لہٰذا ان افعال کو تشریعی شمار کر کے کم از کم استحباب کا حکم لگایا جائے گا۔

خصائصِ نبویؐ

خصائص نبویؐ سے مراد وہ افعال ہیں جو آپؐ کے ساتھ خاص ہیں اور امت کے افراد ان افعال میں شریک نہیں ہیں۔ خصائص نبویؐ کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ امور جو صرف آپؐ کے لیے جائز ہیں اور امت کے لیے جائز نہیں ہیں مثلاً چار سے زائد شادیاں کرنا، مسلسل بلا وقفہ نفلی روزہ رکھنا، بلا احرام مکہ میں داخل ہونا۔

۲۔ وہ امور جو صرف آپؐ کے لیے واجب ہیں اور امت کے لیے واجب نہیں ہیں مثلاً تہجد کی نماز، چاشت کی نماز، مسواک کرنا۔

۳۔ وہ امور جو صرف آپؐ پر حرام ہیں اور امت پر حرام نہیں ہیں مثلاً صدقہ کھانا، ازواج مطہرات کو تبدیل کرنا۔[۱]

خصائص نبویؐ کے بارے میں امت کا اجماع ہے کہ ان افعال میں کوئی فرد آپؐ کے ساتھ شریک نہیں لہٰذا ان افعال پر عمل کرنا جائز نہیں۔[۲] مثلاً چار سے زائد نکاح کرنے کی صرف آپؐ کو اجازت ہے اور امت کے کسی فرد کے لیے چار سے زائد نکاح کرنا جائز نہیں۔ صدقہ کا مال کھانا صرف آپؐ کے لیے حرام ہے، امت میں سے کسی فرد کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ صدقہ کا مصرف ہونے کے باوجود صدقہ کو اپنے اوپر حرام کر لے البتہ اس سے پرہیز کرنا مستحب ہے۔ اسی طرح مسواک کرنا آپؐ کے لیے واجب تھا مگر امت کے کسی فرد کے حق میں وجوب کا حکم نہیں البتہ مسواک کرنا امت کے افراد کے لیے مستحب ضرور ہے۔

افعالِ بیانیہ

اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو تمام انسانوں کے لیے بشیر و نذیر بنا کر بھیجا اور انسانوں کی ہدایت کے لیے آپ کو قرآن دے کر بھیجا لیکن قرآن میں بہت سی آیات ایسی ہیں جو مختصر و مجمل ہیں اور تشریح و توضیح کی محتاج ہیں تاکہ ان پر عمل کیا جا سکے۔ قرآن کی ان مجمل آیات کی تشریح و توضیح آپؐ نے اپنے اقوال و افعال کے ذریعے فرمائی، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ اَنْزَلْنَآ اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ﴾[۳]

لہٰذا افعال بیانیہ سے مراد آپؐ کے وہ افعال ہیں جو قرآنِ کریم میں نازل شدہ کسی حکم یا آپؐ ہی کے کسی قول میں موجود اجمال کو دور کرتے ہوں اور اس حکم کو عملی طور پر نافذ کرنے کے طریقۂ کار کے بارے میں بیان کی حیثیت رکھتے ہوں۔

۱۔ افعال الرسولؐ للاشقر، ۲۷۳/۱

۲۔ ارشاد الفحول، ۲۰۰/۱؛ الاحکام فی اصول الاحکام، ۲۳۲/۱؛ فواتح الرحموت، ۲۲۴/۲؛ اصول الفقہ للمظفر، ۵۹/۲

۳۔ النحل ۱۶: ۴۴

الدکتور سلیمان الاشقر نے افعال بیانیہ کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے:

"ان مرادنا بالفعل البیانی، ما وقع بیانا للمشکل من مجمل وغیرہ مما ورد فی القران وتکلفت السنة ببیانه."[1]

بطور مثال عرض کرتا ہوں کہ قرآن کریم نے چور کی سزا یہ بیان فرمائی:

﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا﴾[2]

قرآنِ کریم کے اس حکم میں اجمال ہے کہ ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے۔ نبی کریمؐ نے ایک چور کا ہاتھ کاٹ کر اس اجمال کو اپنے فعل کے ذریعے دور فرما دیا۔[3]

صفا اور مروہ کے درمیان سعی کا حکم درج ذیل آیت سے ثابت ہوتا ہے:

﴿اِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[4]

درج بالا آیت میں سعی کا حکم اگرچہ موجود ہے مگر اس کا طریقہ کار نہیں بتایا گیا۔ طریقہ کے اس اجمال کو آپؐ نے اپنے عمل کے ذریعے دور کیا اور صفا و مروہ کے درمیان حج کے موقع پر سات چکر لگائے۔[5]

کسی فعل کا بیان ہونا یا تو اس طرح معلوم ہوگا کہ آپؐ خود تصریح کر دیں یا قرآن میں کوئی ایسی آیت ہو جو مجمل ہو اور اس کا اجمال آپؐ نے قول کے ذریعے دور نہ فرمایا ہو تو اس صورت میں فعل اس مجمل آیت کا بیان ہوگا۔ علامہ آمدیؒ لکھتے ہیں:

"واما ما عرف کونه فعله بیانا لنا، فهو دلیل من غیر خلاف، وذلک: اما بصریح مقاله، کقوله "صلو کما رایتمونی أصلی"، "و لتأخذوا عنی مناسککم" او بقرائن الاحوال، وذلک کما اذا ورد لفظ مجمل، او عام ارید به الخصوص، او مطلق ارید به التقیید ولم یبینه قبل الحاجة إلیه، ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحا للبیان، فإنه یکون بیانا حتی لا یکون مؤخرا للبیان عن وقت الحاجة وذلک کقطعه ید السارق من الکوع بیانا لقوله تعالی فاقطعوا ایدیهما."[6]

افعال بیانیہ کا حکم یہ ہے کہ یہ افعال مبین (جن کے بیان کے طور پر واقع ہوئے ہیں) کے تابع ہوتے ہیں چنانچہ اگر مبین واجب ہے تو بیان بھی واجب ہوگا، اگر مبین مستحب ہے تو بیان بھی مستحب ہوگا اور اگر مبین مباح ہے تو بیان بھی مباح ہوگا۔ لہٰذا آیت سرقہ کی رو سے چور کا ہاتھ کاٹنا بطور حد ضروری ہے تو آپؐ کے فعل کی رو سے چور کا ہاتھ کلائی سے کاٹنا ضروری ہے اور اس سے زائد نہیں کاٹا جا سکتا۔

۱۔ افعال الرسولؐ للاشقر، ۲۸۴/۱ ۲۔ المائدة۵:۳۸

۳۔ السنن الکبری للبیهقی، کتاب السرقة، ۲۷۱/۸

۴۔ البقرة۲:۱۵۸

۵۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الحج، باب ما جاء فی السعی بین الصفا والمروة، رقم الحدیث ۱۶۴۵

۶۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۲۳۲/۱

علامہ آمدیؒ فعل بیانی کا حکم ان الفاظ سے بیان کرتے ہیں:

" البیان تابع للمبین فی الوجوب والندب والاباحة."[۱]

افعال بیانیہ کے بارے میں شیعہ امامیہ کا بھی وہی مؤقف ہے جو جمہور فقہاء کا ہے۔ شیعہ عالم شیخ رضا المظفر افعال بیانیہ کا حکم ان الفاظ سے بیان کرتے ہیں:

"انه قد یکون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو اوسع من ذلک، وذلک فیما اذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرینة کان یحرز انه فی مقام بیان حکم من الاحکام أو عبادة من العبادات کالوضوء والصلاة ونحوهما، فانه حینئذ یکون لفعله ظهور فی وجه الفعل من کونه واجبا أو مستحبا أو غیر ذلک حسبما تقتضیه القرینة."[۲]

افعال امتثالیہ

عام مسلمان جب ان افعال کو کرتے ہیں جن کا اللہ نے قرآن میں یا اپنے نبیؐ کے ذریعے حکم دیا تو وہ ان افعال کو صرف اللہ کا حکم سمجھ کر کرتے ہیں، ان کے نزدیک کسی امر خفی کو واضح کرنا یا کسی کو راغب کرنا مقصود نہیں ہوتا۔ آپ بھی چونکہ امت مسلمہ کے ایک فرد ہیں بلکہ سب سے پہلے فرد ہیں لہٰذا اللہ کے احکامات کے آپ بھی مکلّف ہیں۔ افعال امتثالیہ سے مراد یہاں وہ افعال ہیں جو آپؐ نے محض اللہ کے حکم کو بجا لانے کے لیے کیے جیسا کہ دوسرے عام مسلمان کرتے ہیں اور نہ تو وہ فعل آپؐ کے خصائص میں شامل ہو اور نہ آپؐ نے وہ فعل کسی اجمال کے بیان کے طور پر کیا ہے۔ مثلاً آپؐ کا کلمۂ شہادت پڑھنا، نماز پڑھنا، روزہ رکھنا، حج کرنا وغیرہ۔

محقق سلیمان الاشقر افعال امتثالیہ کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

"وکل فعل من افعالهؐ صادر عن الاوامر الالهیة العامة للمکلفین، اذا لم یکن فیها اجمال ولا خفاء، أو کان فیها اجمال او خفاء ولکن لم یفعله للبتین، فهو امتثالی."[۳]

افعال امتثالیہ کا حکم ان اوامر کے تابع ہوگا جن کے تحت ان کو سرانجام دیا جا رہا ہے چنانچہ اگر امر سے وجوب مقصود ہے تو فعل بھی واجب ہوگا اگر امر سے استحباب مقصود ہے تو فعل بھی مستحب ہوگا اور اگر امر سے اباحت مراد ہے تو فعل بھی مباح ہوگا۔[۴]

افعال متعدیہ

افعال متعدیہ سے مراد آپؐ کے وہ افعال ہیں جن کا تعلق کسی دوسرے شخص سے ہو مثلاً عقوبات، معاملات، قضاء وغیرہ ابوالحسین بصریؒ، زرکشیؒ اور شوکانیؒ وغیرہ اصولیین نے افعال متعدیہ کو افعال نبویؐ کی ایک علیحدہ قسم کے طور پر

۱۔ الاحکام فی اصول الاحکام،۱/۲۳۳
۲۔ اصول الفقه للمظفر،۲/۵۷
۳۔ افعال الرسولؐ للاشقر،۱/۳۰۴
۴۔ العدة فی اصول الفقه،۳/۷۳۵

ذکر کیا ہے۔[1]

افعال متعدیہ کی اقتداء کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں تین قول ہیں: ایک قول جواز کا ہے، دوسرا قول عدم جواز کا ہے، اور تیسرا قول یہ ہے کہ فعل کی اقتداء سبب کی معرفت پر موقوف ہے۔ علامہ شوکانیؒ نے تیسرے قول کو ترجیح دی ہے اور کہتے ہیں کہ جب ہم پر وہ سبب واضح ہو جائے جس کی وجہ سے آپؐ نے یہ فعل کیا ہو تو سبب کے پائے جانے کے وقت ہمارے لیے بھی اس فعل کو کرنا جائز ہوگا اور اگر سبب ظاہر نہ ہو تو ہمارے لیے وہ فعل کرنا جائز نہ ہوگا۔[2]

وہ افعال جو آپؐ نے وحی کے انتظار میں کیے

علامہ شوکانیؒ اور علامہ زرکشیؒ نے ان افعال کو ایک مستقل قسم قرار دیا ہے۔ علامہ زرکشیؒ ذکر کرتے ہیں کہ آپؐ نے حج میں احرام کو مبہم رکھا یعنی آپؐ نے قران، تمتع اور افراد کی نیت کی تعیین کے بغیر احرام باندھا۔ بعض شوافع سے منقول ہے کہ آپؐ کی اقتداء کرتے ہوئے اس طرح مبہم احرام باندھنا مستحب ہے لیکن امام الحرمین شوافع کے مذہب کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آپؐ کا احرام مبہم باندھنا قطعی طور پر وحی کے انتظار پر محمول ہے لہٰذا وحی آنے کے بعد اور معاملہ واضح ہونے کے بعد اقتداء قطعاً درست نہیں ہے۔[3]

افعال مجردہ

اس سے مراد وہ افعال ہیں جو آپؐ نے ابتداء بلا کسی سبب کے کیے ہوں اور آپؐ کی جانب سے نہ افعال کے کرنے کا حکم ہو اور نہ ممانعت ہو۔ افعال مجردہ ایک مستقل قسم ہے جو افعالِ جبلیہ، امتثالیہ، بیانیہ اور خصائص میں داخل نہیں ہے۔[4]

افعال مجردہ کی دو قسمیں ہیں

۱۔ پہلی قسم:

ان افعال مجردہ پر مشتمل ہے جن کا وصف معلوم ہو یعنی یہ بات معلوم ہو کہ آپؐ نے ان افعال کو واجب یا مستحب یا مباح سمجھ کر کیا ہے۔ افعال مجردہ کی پہلی قسم کی حیثیت ہمارے حق میں کیا ہے؟ اس بارے میں علمائے اصول اور فقہاء کے بہت سے مختلف اقوال ہیں۔ فقہاء اور علمائے اصول کے اس بارے میں مختلف اقوال منقول ہیں۔

۱۔ پہلا قول مساوات کا ہے اور یہ قول جمہور علماء کا ہے۔[5] اس کا مطلب یہ ہے کہ امت کے افراد افعال مجردہ میں آپؐ کے مساوی ہیں چنانچہ جو فعل آپؐ نے واجب سمجھ کر کیا وہ امت پر بھی واجب ہے، جو فعل آپؐ نے مستحب سمجھ کر کیا وہ ہمارے لیے بھی مستحب ہے اور جو فعل آپؐ نے مباح سمجھ کر کیا وہ ہمارے لیے بھی مباح ہے۔

۲۔ دوسرا قول وجوب کا ہے، اس قول کا مطلب یہ ہے کہ جیسا آپؐ نے کیا ہے ویسا کرنا ہمارے لیے ہر حال میں

۱۔ ارشاد الفحول،١/٢٠١؛المعتمد فی اصول الفقه،١/٣٨٥؛البحر المحیط،٤/١٨٠؛افعال الرسولؐ للاشقر،١/٣١١

۲۔ ارشاد الفحول،١/٢٠١

۳۔ ارشاد الفحول،١/٢٠١؛البحر المحیط،٤/١٧٩؛افعال الرسولؐ للاشقر،١/٣١٤

۴۔ العدة فی اصول الفقه،٣/٧٣٥ ۵۔ ارشاد الفحول،١/٢٠٢؛فواتح الرحموت،٢/٢٢٤

واجب ہے برابر ہے کہ ہمیں معلوم ہو کہ آپؐ نے وہ فعل بطور وجوب کیا ہے یا بطور استحباب کیا ہے یا بطور اباحت کیا ہے۔ اسی طرح آپؐ نے جس وصف پر فعل کیا ہے وہ ہمیں معلوم نہ ہو تب بھی اقتداء کرنا واجب ہوگی۔[1] اس قول کے قائلین کے نزدیک معلوم الصفت افعال اور مجہول الصفت افعال دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔

۳۔ تیسرا قول استحباب کا ہے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ افعال مجردہ کی پہلی قسم پر عمل کرنا ہمارے لیے ہر حال میں مستحب ہے برابر ہے کہ ہمیں معلوم ہو کہ آپؐ نے وہ فعل بطور وجوب کیا ہے یا بطور استحباب کیا ہے یا بطور اباحت کیا ہے۔[2]

۴۔ چوتھا قول اباحت کا ہے۔ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ افعال مجردہ کی پہلی قسم پر عمل کرنا ہمارے لیے ہر حال میں مباح ہے برابر ہے کہ ہمیں معلوم ہو کہ آپؐ نے وہ فعل بطور وجوب کیا ہے یا بطور استحباب کیا ہے یا بطور اباحت کیا ہے۔[3]

۵۔ پانچواں قول توقف کا ہے۔ اس قول کا مطلب یہ ہے ان افعال پر حکم لگانے میں توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ کسی دلیل سے معلوم ہو جائے کہ ان کا حکم کیا ہے۔ اگر معلوم ہو جائے تو فبہا ورنہ ان افعال کا حکم موقوف رہے گا۔[4]

۶۔ چھٹا قول یہ ہے کہ افعال مجردہ کی پہلی قسم آپؐ کے ساتھ خاص ہے اور امت کے افراد کے لیے ان پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ کسی دلیل سے معلوم ہو جائے کہ امت کے افراد بھی اس فعل میں آپؐ کے ساتھ شریک ہیں تو پھر ان افعال کا ہمارے لیے کرنا جائز ہوگا یہ قول ابوالحسن کرخی، اشعریہ اور ابوبکر دقاق کا ہے۔[5]

۷۔ ساتواں قول یہ ہے کہ افعال کی مذکورہ قسم میں عبادات میں امت آپؐ کے مساوی ہے چنانچہ جو عبادت جس وصف کے ساتھ آپؐ کے حق میں مشروع تھی اسی وصف کے ساتھ امت کے حق میں بھی مشروع ہے البتہ عبادات کے علاوہ بقیہ احکام میں امت پر آپؐ کی اقتداء ضروری نہیں ہے۔ یہ قول ابوعلی بن خلاد کا ہے۔[6]

ان اقوال مذکورہ میں سے جمہور کا قول راجح ہے کیونکہ اکثر علمائے اصول نے اس قول کو ترجیح دی ہے۔[7]

جمہور کے قول کے راجح ہونے پر وہ تمام دلائل ذکر کیے جاتے ہیں جو پیچھے حجیت افعال کی بحث میں گزر چکے ہیں کیونکہ ان ذکر کردہ دلائل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آپؐ کے افعال کی اقتداء اور اتباع مشروع ہے اور اقتداء کہتے ہیں کہ کسی فعل کو اسی طریقے اور اسی وصف پر سرانجام دیا جائے جس طریقہ اور وصف پر مقتدیٰ (آپؐ) نے سرانجام دیا ہو اور یہی مذہب جمہور کا ہے۔

۱۔ فواتح الرحموت، ۲/۲۲۴؛ شرح العضد علی مختصر المنتہی الاصولی، ص ۱۰۱

۲۔ افعال الرسولؐ للاشقر، ۱/۳۱۹ ۳۔ ایضاً ۴۔ ارشاد الفحول، ۱/۲۰۲

۵۔ ارشاد الفحول، ۱/۲۰۲؛ فواتح الرحموت، ۲/۲۲۴

۶۔ ارشاد الفحول، ۱/۲۰۲؛ فواتح الرحموت، ۲/۲۲۴؛ شرح العضد، ص ۱۰۱

۷۔ ارشاد الفحول، ۱/۲۰۲

دوسری قسم

ان افعال مجردہ پر مشتمل ہے جن کا وصف مجہول ہو یعنی یہ بات معلوم نہ ہو کہ آپؐ نے افعال کو واجب یا مستحب یا مباح سمجھ کر کیا ہے۔ افعال مجردہ کی اس دوسری قسم کی مزید دو قسمیں ہیں:

۱۔ اس فعل سے نبی کریمؐ کی طرف سے قربِ الٰہی کا قصد ظاہر ہو رہا ہو۔ مثلاً رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف کرنا،[۱] سجدہ تلاوت کرنا[۲] اور حجرِ اسود کا بوسہ لینا۔[۳]

۲۔ اس فعل سے نبی کریمؐ کی طرف سے قربِ الٰہی کا کوئی قصد کسی قرینہ سے ظاہر نہ ہو رہا ہو۔ مثلاً روزہ کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینا[۴]، چاندی کی انگوٹھی پہننا[۵]، حالت احرام میں سر دھونا۔[۶]

قسم اول

اس قسم میں فقہاء اور اصولیین کا زبردست اختلاف ہے۔ علامہ جوینی لکھتے ہیں:

"هو الذى اختلف فيه الخائضون فى هذا الفن."[۷]

پہلا قول:

وجوب کا ہے کہ یہ افعال آپؐ کے اور ہمارے حق میں واجب ہیں جب تک کہ کوئی دلیل اس وجوب کے خلاف قائم نہ ہو جائے۔ یہ قول امام مالکؒ، شوافع میں سے ایک جماعت، بعض حنابلہ، معتزلہ اور علمائے اصول کی ایک جماعت کا ہے جن میں ابن سریج، اصطخری، ابن خیران اور ابو علی بن ابی ھریرہ شامل ہیں۔ ابو یعلی الفراء نے اس قول کو اپنی کتاب میں پسندیدہ قرار دیا ہے اور اس پر دلائل قائم کیے ہیں۔[۸]

اس قول کے قائلین کے دلائل درج ذیل ہیں۔

۱۔ ﴿قُلْ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ﴾[۹]

اس آیتِ کریمہ سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کی اطاعت کا حکم صیغۂ امر کے ذریعے دیا ہے اور امر کا صیغہ بظاہر وجوب کے لیے آتا ہے لہٰذا یہ آیت آپ کی اطاعت کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔[۱۰]

۱۔ الجامع الصحيح الصحيح، كتاب الاعتكاف، باب الاعتكاف فى العشر الاواخر، رقم الحديث ٢٠٢٥

۲۔ الجامع الصحيح للبخارى، كتاب سجود القران، باب ازدحام الناس اذا أقرأ الامام السجدة، رقم الحديث ١٠٧٦

۳۔ الجامع الصحيح للبخارى، كتاب الحج، باب تقبيل الحجر، رقم الحديث ١٦١٠

۴۔ الجامع الصحيح للبخارى، كتاب الصوم، باب القبلة للصائم، رقم الحديث ١٩٢٨

۵۔ الجامع الصحيح للبخارى، كتاب اللباس، باب خاتم الفضة، رقم الحديث ٥٨٦٦

۶۔ الجامع الصحيح للبخارى، كتاب جزاء الصيد، باب الاغتسال للمحرم، رقم الحديث ١٨٤٠

۷۔ البرهان فى اصول الفقه، ٤٨٨/١

۸۔ البرهان ٤٨٨/١؛ تنقيح الفصول، ص ٢٢٦؛ العدة، ٧٣٥/٣؛ ارشاد الفحول، ٢٠٣،٢٠٢/١؛ الاحكام فى اصول الاحكام، ٢٣٣/١

۹۔ النور ٥٤:٢٤ ۱۰۔ الاحكام فى اصول الاحكام، ٢٣٦/١

۲۔ ﴿مَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾[1]

اس آیتِ کریمہ سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ آپ کا قول اور فعل دونوں "ما اتاکم" کے زمرہ میں داخل ہیں اور "ما اتاکم" کو صیغۂ امر کے ذریعے لینے اور اپنانے کا حکم دیا گیا اور صیغۂ امر وجوب کے لیے آتا ہے لہٰذا ان مقدمات سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ آپؐ کے افعال کی پیروی کرنا واجب ہے۔

علامہ شوکانیؒ اس استدلال کو رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اولاً تو "ما اتاکم" سے مراد "ما امرکم" ہے اور امر صاف ظاہر ہے زبان کے ذریعے دیا جاتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ "ما اتاکم" سے مراد صرف قول ہے کیونکہ یہ نہی کے مقابلہ میں آیا ہے تو چونکہ نہی کا تعلق قول سے ہے اسی طرح "ما اتاکم" کا تعلق بھی قول سے ہے اور فعل اس میں داخل نہیں ہے۔[2]

۳۔ صحابہؓ کا اس بات پر اجماع تھا کہ آپؐ کے افعال کو عمل میں لانا ضروری اور واجب ہے اور بہت سے واقعات اس اجماع پر شاہد ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ حجر اسود کو بوسہ دیتے ہوئے یہ کہتے تھے: "مجھے معلوم ہے کہ تو ایک پتھر ہے نہ نفع دے سکتا ہے اور نہ نقصان دے سکتا ہے۔ اگر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بوسہ دیتے نہ دیکھا ہوتا تو میں تو تجھے ہرگز بوسہ نہ دیتا۔"[3]

ایک دفعہ آپؐ نے نماز کے دوران اپنے جوتے اتار دیے تو آپ کی پیروی میں صحابہؓ نے بھی اپنے جوتے اتار دیے۔ نماز پڑھنے کے بعد آپؐ نے پوچھا کہ تم نے جوتے کیوں اُتارے؟ اس پر صحابہؓ نے جواب دیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہم نے آپ کو جوتے اُتارتے دیکھا تو ہم نے بھی اتار دیے۔ آپؐ نے فرمایا: (میں نے جوتے اس لیے اتارے کہ میرے پاس جبرائیل آئے تھے اور انھوں نے مجھے خبر دی کہ جوتوں پر گندگی لگی ہوئی ہے۔[4]

اس حدیث سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ صحابہؓ نے جب آپؐ کی پیروی کی تو آپؐ نے اس کی نفی نہیں فرمائی البتہ اتنا بتا دیا کہ اس مخصوص واقعہ میں آپ کی حالت چونکہ مختلف تھی کہ آپؐ کے جوتوں پر گندگی لگی ہوئی تھی اس لیے پیروی ضروری نہیں تھی۔

دخول بدون انزال کی صورت میں غسل کے وجوب اور عدم وجوب میں صحابہؓ کا اختلاف تھا، بعض صحابہؓ وجوب کے قائل تھے اور بعض صحابہؓ عدم وجوب کے قائل تھے لیکن جب اس مسئلہ کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ ایک دفعہ آپؐ نے بھی ایسا کیا تھا مگر ہم دونوں اس موقع پر نہائے تھے۔[5]

چنانچہ اب صحابہؓ اس بات پر متفق ہو گئے کہ دخول بدون انزال کی صورت میں غسل واجب ہو گا اور صحابہ کا یہ اتفاق اس وجہ سے حاصل ہوا کہ وہ آپ کے فعل کو واجب سمجھتے تھے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ نے آپ کا صرف فعل نقل کیا تھا قول نقل نہیں کیا۔

۱۔ الحشر ۵۹:۷ ۲۔ ارشاد الفحول، ۱/۲۰۴

۳۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الحج، باب تقبیل الحجر، رقم الحدیث ۱۶۱۰

٤۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب الصلوٰۃ فی النعل، رقم الحدیث ٦٥٠

٥۔ الصحیح لمسلم، کتاب الحیض، باب نسخ "الماء من الماء" ووجوب الغسل بالتقاء الختانین رقم الحدیث ۳۵۰

صاحب فواتح الرحموت نے درج بالا دلیل پر یہ اعتراض کیا ہے کہ صحابہؓ نے غسل کے وجوب کو آپؐ کے فعل سے نہیں سمجھا بلکہ غسل کا وجوب تو اس آیت ﴿وَ اِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا ﴾[1] سے سمجھا تھا البتہ آپؐ کے فعل کو اس آیت کا بیان قرار دیا کیونکہ جنابت مجمل تھی لہٰذا آپؐ کے فعل نے اس کو واضح کر دیا۔[2]

دوسرا قول:

ندب کا ہے اور یہ قول امام شافعیؒ کا ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے اور اہل ظاہر بھی ندب کے قائل ہیں۔علامہ جوینیؒ، امام غزالیؒ، ابن حاجبؒ، شوکانیؒ، تلمسانیؒ اور الدکتور سلیمان الاشقر نے اسی قول کو ترجیح دی ہے۔[3]

ندب کے قائلین کے چند دلائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

۱۔ ﴿لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ کَانَ یَرْجُوا اللّٰهَ وَ الْیَوْمَ الْاٰخِرَ وَ ذَکَرَ اللّٰهَ کَثِیْرًا﴾[4]

اس آیت سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "لقد کان لکم" کا لفظ ذکر کیا ہے۔ چنانچہ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ آپؐ کے افعال کی اقتداء واجب نہیں کیونکہ اگر واجب ہوتی تو "لکم" کی بجائے "علیکم" ذکر کیا جاتا اس لیے کہ علی وجوب اور الزام کے لیے آتا ہے۔ اسی طرح "اسوہ حسنہ" کا لفظ یہ بتاتا ہے کہ آپ کی پیروی اور اقتداء محض مباح کے درجہ میں نہیں ہے بلکہ چھوڑنے کی بجائے کرنا زیادہ بہتر ہے اور اسی کا نام استحباب ہے۔[5]

علامہ آمدیؒ فرماتے ہیں:

"جعل التأسي به حسنة، وادنى درجات الحسنة المندوب فكان محمولا عليه، وما زاد فهو مشكوك فيه."[6]

۲۔ علامہ رازیؒ نے افعال نبویؐ کے مندوب ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔

"انا رأينا اهل الاعصار متطابقين على الاقتداء فى الافعال بالنبى صلى الله عليه وسلم، وذلك يدل على انعقاد الاجماع على انه يفيد الندب."[7]

۳۔ افعال نبویؐ کے مندوب ہونے پر عقلی دلیل یہ ہے آپؐ کے افعال کے حکم میں پانچ صورتیں ممکن ہیں کہ یا وہ حرام ہوں گے یا مکروہ ہوں گے یا واجب ہوں گے یا مستحب ہوں گے یا مباح ہوں گے۔ پہلی دو صورتیں ممکن نہیں ہیں کیونکہ انبیاء معصوم ہوتے ہیں اور معصوم سے حرام اور مکروہ کا صدور نہیں ہوسکتا۔ تیسری صورت بھی ممکن نہیں

۱۔ المائدة۵:۶ ۲۔ فواتح الرحموت، ۲/۲۲۷

۳۔ ارشاد الفحول، ۱/۲۰۵؛ البرهان، ۱/۴۹۱،۴۹۲؛ العدة فى اصول الفقه، ۳/۷۳۷؛ شرح العضد، ۱۰۱؛ المنخول، ص۲۲۶؛ الاحکام لابن حزم، ۴/۳۹؛ افعال الرسول للاشقر، ۱/۳۲۵؛ شرح تنقیح الفصول، ص۲۲۷

۴۔ الاحزاب ۳۳:۲۱

۵۔ المحصول فى علم اصول الفقه، ۳/۲۴۴؛ ارشاد الفحول، ۱/۲۰۶

۶۔ الاحکام فى اصول الاحکام، ۱/۲۳۸

۷۔ المحصول فى علم اصول الفقه، ۳/۲۴۵؛ ارشاد الفحول، ۱/۲۰۶

کیونکہ اگر یہ افعال یعنی جن کا وصف مجہول ہو اگر واجب ہوتے تو آپؐ اپنی رسالت وتبلیغ کی ذمہ داری کے تقاضا کے تحت ان کے وجوب کو صراحتاً ذکر کرتے حالانکہ آپؐ نے ان کے وجوب ذکر نہیں کیا۔ پانچویں صورت یعنی اباحت بھی ممکن نہیں کیونکہ اس آیت ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ میں آپؐ کے افعال کی اقتداء پر تعریف کی جارہی ہے اور تعریف مباح کام پر نہیں کی جاتی لہٰذا چوتھی صورت متعین ہے کہ آپؐ کے افعال ندب اور استحباب پر محمول ہوں گے۔[1]

تیسرا قول:

اباحت کا ہے کہ ان افعال میں (جن کا وصف مجہول ہو اور قربت الٰہی کے قصد کا قرینہ موجود ہو) آپ کی اقتداء کرنا مباح اور جائز ہے نہ ضروری ہے اور نہ ہی مستحب ہے۔ جمہور احناف، علامہ جصاص، علامہ سرخسی اور علامہ آمدی نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔[2] اور امام رازیؒ نے امام مالکؒ کی طرف بھی اباحت کا قول منسوب کیا ہے۔[3]

اباحت کے قائلین کا استدلال کچھ اس طرح ہے کہ آپؐ کی عصمت کے تقاضا کے تحت آپؐ کا فعل حرام یا مکروہ نہیں ہوسکتا لہٰذا آپؐ کا فعل یا مباح ہوگا یا مستحب ہوگا یا واجب ہوگا۔ واجب میں فعل کا کرنا ضروری ہوتا ہے اور مستحب میں فعل کا کرنا راجح ہوتا ہے اور ان دونوں باتوں پر کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ بحث ان افعال کے بارے میں ہورہی ہے جن کا وصف معلوم نہ ہو۔ لہٰذا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آپؐ کے افعال کی پیروی مباح ہے جس میں عمل اور ترک دونوں طرفیں برابر ہوتی ہیں۔[4]

اس دلیل کا جمہور علماء کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ زیر بحث وہ افعال ہیں جن کا وصف اگرچہ مجہول ہوتا ہے مگر کسی قرینہ کی وجہ سے ان میں قربت الٰہی کا قصد ظاہر ہوتا ہے اور یہ قصد اباحت مجردہ کے منافی ہے اور فعل کے رجحان پر دلالت کرتا ہے۔[5]

چوتھا قول:

توقف کا ہے یعنی افعال نبویؐ کا حکم موقوف ہوگا یہاں تک کہ کسی دلیل سے ثابت ہوجائے کہ ہمارے حق میں اس فعل کی کیا حیثیت ہے۔ یہ قول اکثر معتزلہ اور اشاعرہ کا ہے اور اسی قول کو امام رازیؒ اور امام غزالیؒ نے مختار قرار دیا ہے۔[6]

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ فعل کا وصف مجہول ہے اور یہ معلوم نہیں کہ فعل واجب ہے یا مستحب ہے یا مباح ہے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ فعل آپؐ کے ساتھ خاص ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ فعل پوری امت کے لیے عام ہو چنانچہ جب اتنے سارے امکانات ہیں تو اس صورت میں توقف ضروری ہوگا کیونکہ فعل کی اقتداء اور پیروی اس وقت ممکن

۱۔ المحصول فی علم اصول الفقه،۲۴۵/۳؛ فواتح الرحموت، ۲۲۷/۲؛ ارشاد الفحول،۲۰۶/۱

۲۔ فواتح الرحموت،۲۲۵/۲؛ اصول السرخسی،۸۹/۲؛ الاحکام فی اصول الاحکام،۲۳۳/۱

۳۔ المحصول فی علم اصول الفقه،۲۳۰/۳

٤۔ المحصول فی علم اصول الفقه،۲٤٦/۳، ۲٤۷؛ فواتح الرحموت،۲۲۸/۲

۵۔ ارشاد الفحول،۲۰۷/۱

٦۔ المحصول فی علم اصول الفقه،۲۳۰/۳؛ المستصفی،٤۵۵/۳

ہے جب اس کا وصف معلوم ہو البتہ اگر کسی دلیل سے فعل کا وصف معلوم ہو جائے تو پھر اس کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔

اس ذکر کردہ دلیل کا جمہور کی جانب سے جواب یہ ہے کہ آپؐ کے افعال کے اندر اصل یہ ہے کہ ان افعال کی پیروی اور اقتداء کی جائے اور وہ فعل آپؐ کے ساتھ خاص نہ ہو ما سوائے اس کے کہ جب خصوصیت پر کوئی دلیل قائم ہو جائے لہٰذا یہ بات طے شدہ ہے کہ جن افعال کا وصف مجہول ہے ان میں بھی آپؐ کی پیروی کی جائے گی البتہ وہ پیروی وجوب یا ندب یا اباحت کے طریقہ پر ہوگی اس میں اختلاف ہے۔[1]

ذکر کردہ چاروں اقوال میں سے راجح قول ندب کا ہے یعنی آپؐ کے وہ افعال جن کا وصف معلوم نہیں اور ان میں قربت کا قصد ظاہر ہو وہ امت کے حق میں مستحب ہیں۔ اس قول کو ترجیح دینے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اکثر علمائے اصول، محدثین اور فقہاء اس قول کو مختار قرار دیتے ہیں (جیسا کہ یہ بات پیچھے گزر چکی ہے) علاوہ ازیں آپؐ کا فعل حرام اور مکروہ ہونا ممکن نہیں، وجوب پر کوئی دلیل نہیں اور قربت کا قصد ظاہر ہونے کی وجہ سے مباح بھی نہیں کہا جا سکتا لہٰذا مندوب و مستحب ہونا متعین ہے۔

قسم دوم

دوسری قسم ان افعال پر مشتمل ہے جن کا وصف مجہول ہو اور ان افعال میں آپؐ کی طرف سے قربت کا قصد ظاہر نہ ہو رہا ہو، ان افعال کو مرسل بھی کہا جاتا ہے۔[2] اس قسم میں بھی فقہاء اور اصولیین کا زبردست اختلاف موجود ہے اور اس میں وہی چار اقوال موجود ہیں جو قسم اول میں گزرے ہیں۔

۱۔ پہلا قول وجوب کا ہے اور یہ بعض شوافع کا ہے اور سلیم الرازی نے امام شافعیؒ کا ظاہر مذہب قرار دیا ہے۔ ان حضرات کے وہی دلائل ہیں۔ جو قسم اول میں وجوب کے قائلین کے تھے اور ان دلائل کا وہی جواب ہے جو قسم اول میں وجوب کے قائلین کو دیا گیا۔[3]

۲۔ دوسرا قول ندب کا ہے اور یہ قول اکثر احناف، معتزلہ اور اکثر شوافع کا ہے۔[4] علامہ شوکانیؒ نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے۔ علامہ شوکانی اس قول کی تائید میں لکھتے ہیں:

"وهو الحق، لأن فعله صلى الله عليه واله وسلم، وان لم يظهر فيه قصد القربة فهو لا بد ان يكون لقربة، واقل ما يتقرب به هو المندوب، ولا دليل يدل على زيادة على الندب، فوجب القول به، ولا يجوز القول بأنه يفيد الاباحة، فان اباحة الشيء بمعنى استواء طرفيه موجودة قبل ورود الشرع به، فالقول بها اهمال للفعل الصادر منه. صلى الله عليه واله وسلم فهو تفريط، كما ان حمل فعله المجرد على الوجوب

۱۔ العدة فی اصول الفقه، ۷۴۸/۳؛ فواتح الرحموت، ۲۲۸/۲

۲۔ البرهان فی اصول الفقه، ۴۹۳/۱ ۳۔ البرهان فی اصول الفقه، ۴۹۳/۱؛ ارشاد الفحول، ۲۰۹/۱

۴۔ البحر المحیط فی اصول الفقه، ۱۸۳/۴

افراط، والحق بین المقصر و الغالی."[1]

۳۔ تیسرا قول اباحت کا ہے۔ حنابلہ کے نزدیک یہ قول راجح ہے اور علامہ جوینیؒ نے اس قول کو پسند کیا ہے اور اس قول کے مخالفین پر بڑی تفصیل سے رد کیا ہے۔[2] الدکتور سلیمان الاشقر نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔[3]

۴۔ چوتھا قول توقف کا ہے کہ ان افعال پر وجوب یا ندب یا اباحت کا حکم لگانے میں توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ کوئی دلیل قائم ہو جائے تو پھر اس دلیل کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔ یہ قول اشاعرہ کا ہے اور دقاق، ابو القاسم بن کج اور ابن فورک نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے۔ علامہ زرکشیؒ نے اس قول کو جمہور شوافع کی طرف منسوب کیا ہے۔ امام غزالیؒ اور امام رازیؒ نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔[4] ان حضرات کی دلیل اور اس کا جواب وہی ہے جو قسم اول کے ذیل میں گزر چکا ہے۔

ذکر کردہ چاروں اقوال میں سے اباحت کا قول راجح ہے کیونکہ آپ کی عصمت کے تقاضا کے تحت آپ کا فعل حرام اور مکروہ نہیں ہو سکتا اور وجوب پر بھی کوئی دلیل نہیں کیونکہ زیر بحث وہ افعال ہیں جن کا وصف معلوم نہ ہو۔ رہ گئے ندب اور اباحت تو چونکہ قسم دوم میں وصف مجہول ہونے کے ساتھ ساتھ قربت کا قصد بھی ظاہر نہیں ہوتا اس لیے فعل مندوب اور مستحب بھی نہیں ہو سکتا لہٰذا اباحت کا قول کرنا متعین ہے۔

فعل کا فعل سے تعارض

جب آپؐ کے افعال میں تعارض اور اختلاف پایا جائے بایں طور کہ ایک موقع پر آپؐ نے ایک فعل سرانجام دیا اور دوسرے موقع پر اس کو ترک کر دیا یا اس کے برعکس فعل سرانجام دیا تو اس صورت میں فقہاء اور علمائے اصول کا کیا مذہب اور طریق کار ہے؟

جمہور علمائے اصول کا مذہب یہ ہے کہ آپؐ کے افعال میں تعارض نہیں ہو سکتا لہٰذا بظاہر مختلف نظر آنے والے دونوں فعل جائز ہیں اور مکلف بندے کو اختیار ہے کہ وہ جس پر چاہے عمل کرے ابو الحسین بصریؒ افعال کے تعارض کے بارے میں لکھتے ہیں:

"اعلم ان الافعال المتعارضة يستحيل وجودها، لان التعارض والتمانع انما يتم مع التنافى، والافعال انما تتنافى، اذا كانت متضادة، وكان محلها واحدا، ووقتها واحدا. ويستحيل ان يوجد الفعل وضده فى وقت واحد فى محل واحد، فاذا يستحيل وجود افعال متعارضة، فاما الفعلان الضدان فى وقتين، فليسا متعارضين بانفسها، لأنه لا يتنافى وجودهما، ولا يمتنع الاقتداء بهما، فنكون متعبدين بالفعل فى وقت، وبضده فى وقت آخر."[5]

۱۔ ارشاد الفحول، ۲۱۰/۱ ۲۔ البرہان، ۴۹۴/۱؛ ارشاد الفحول، ۲۱۱/۱

۳۔ افعال الرسولؐ للاشقر، ۳۲۵/۱

۴۔ ارشاد الفحول، ۲۱۱/۱؛ البحر المحیط، ۱۸۳/۴؛ المحصول، ۲۳۰/۳

۵۔ المعتمد فی اصول الفقہ، ۳۸۹/۱

علامہ آمدیؒ نے اپنی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام"[1] اور علامہ شوکانیؒ نے اپنی کتاب "ارشاد الفحول"[2] میں اس قول کو ترجیح دی ہے اور اسے جمہور علمائے اصول کا مذہب قرار دیا ہے۔

علمائے اصول کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ افعال کے درمیان تعارض ہونا ممکن ہے۔ لہٰذا جب افعال کے درمیان تعارض نظر آئے تو اس تعارض کو دور کرنے کا وہی طریقۂ کار ہے جو اقوال کے تعارض کو دور کرنے کا ہے چنانچہ اگر جمع کرنا ممکن ہو تو جمع کیا جائے گا، اگر تاریخ کا علم ہو تو بعد والے فعل کو پہلے فعل کے لیے ناسخ قرار دیا جائے گا اور تاریخ کا علم نہ ہو تو ایک فعل کو دوسرے فعل پر ترجیح دی جائے گی۔ امام غزالیؒ نے ابن مجاہدؒ کے حوالہ سے اس مذہب کو ذکر کیا ہے۔ علامہ فتوحی نے ''کوکب منیر'' اور علامہ جوینی نے ''البرہان'' میں اس قول کو ذکر کیا ہے اور علامہ شوکانی نے ابن العربی، ابن رشد اور قرطبیؒ کے حوالہ سے یہ قول ذکر کیا ہے اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب قرار دیا ہے۔[3]

علامہ جوینیؒ لکھتے ہیں:

"اذا نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلان مؤرخان مختلفان فقد صار كثير من العلماء الى ان التمسک بآخرهما، واعتقاد كونه ناسخاً للاول، وتنزيلهما منزلة القولين المنقولين المؤرخين؛ فان آخرهما ناسخ لاولهما اذا كان نصين، وللشافعي صغو الى ذلک، وهو مسلكه الظاهر فى كيفية صلاة الخوف بذات الرقاع."[4]

افعال کے تعارض کا قول اس بات پر مبنی ہے کہ افعال وجوب پر دلالت کرتے ہیں اور افعال عموم کا فائدہ دیتے ہیں اور یہ بات پیچھے گزر چکی ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک افعال نہ تو عموم کا فائدہ دیتے ہیں اور نہ ہی وجوب پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا افعال کے تعارض کا قول ضعیف ہے۔

علامہ شوکانیؒ نے افعال کے درمیان عدم تعارض کو ترجیح دی ہے لیکن عدم تعارض کو ان افعال کے ساتھ مقید کیا ہے جو کسی قول کا بیان بن کر واقع نہ ہوں۔ افعال بیانیہ میں تعارض ممکن ہے لیکن یہ تعارض حقیقت میں ان اقوال میں ہوگا جن کا بیان بن کر یہ افعال واقع ہوئے ہیں۔[5]

مثال

افعال کے تعارض میں صلاۃ کسوف کے واقعہ کو بطور مثال ذکر کیا جا سکتا ہے۔ آپؐ کی صلوٰۃ کسوف کو بہت سے صحابہؓ نے ذکر کیا ہے اور مختلف صحابہؓ نے مختلف طریقہ اور رکوع کی مختلف تعداد ذکر کی ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک روایت امام بخاریؒ نے نقل کی ہے جس کے مطابق صلاۃ کسوف میں آپؐ نے دو رکعت نماز پڑھائی اور ہر رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے کیے۔[6]

۱۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۲۵۳/۱   ۲۔ ارشاد الفحول، ۲۱۲/۱

۳۔ ابو حامد محمد الغزالی، المنخول، ص۲۲۸؛ شرح الکوکب المنیر، ۱۹۹/۲؛ البرہان، ۴۹۶/۱؛ ارشاد الفحول، ۲۱۳/۱

۴۔ البرہان، ۴۹۶/۱، ۴۹۷   ۵۔ ارشاد الفحول، ۲۱۴/۱

۶۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الکسوف، باب خطبة الامام فی الکسوف، رقم الحدیث ۱۰۴۶

صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے مطابق آپؐ نے چھ رکوع اور چار سجدے کیے۔[1] حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق آپؐ نے صلاۃ کسوف میں آٹھ رکوع اور چار سجدے کیے۔[2] ابو داؤد نے حضرت ابی بن کعبؓ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ آپؐ نے صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت میں پانچ رکوع اور دو سجدے کیے یعنی دو رکعتوں میں دس رکوع اور چار سجدے کیے۔[3]

ان روایات میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ آپؐ نے دو رکعات میں چار رکوع کیے ہیں یا چھ کیے ہیں یا آٹھ کیے ہیں یا دس رکوع کیے ہیں۔ جمہور علماء نے ان مختلف روایات کو مختلف واقعات پر محمول کیا ہے اور ان ذکر کردہ طریقوں میں سے ہر طریقہ کو جائز قرار دیا ہے۔ علامہ نوویؒ صحیح مسلم کی شرح میں لکھتے ہیں:

" قال جماعة من العلماء منهم: اسحاق بن راهويه وابن جرير و ابن المنذر: جرت صلاة الكسوف في اوقات واختلاف صفاتها محمول على بيان جواز جميع ذلك فتجوز صلاتها على كل واحد من الانواع الثابتة وهذا قوى والله اعلم."[4]

فقہاء میں سے امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک صلاۃ کسوف کی دو رکعتیں ہیں اور ہر رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلوۃ کسوف میں بھی بقیہ تمام نمازوں کی طرح ایک رکوع اور دو سجدے ہوتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ ایک تو حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدوں کا ذکر ہے اور دوسرا امام ابو حنیفہؒ صلوٰۃ کسوف کو دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہیں۔[5]

فعل کا قول سے تعارض

آپؐ کے فعل اور قول میں اگر تعارض نظر آئے تو اس صورت میں کس کو ترجیح دی جائے گی؟ یہ ایک ایسا اہم مسئلہ ہے جس پر بہت سی فقہی فروعات مبنی ہیں۔ اغلب تو یہی ہے کہ آپؐ جب کسی فعل کے کرنے کا حکم دیتے یا اس سے رکنے کا حکم دیتے تو آپؐ خود بھی اس حکم کے مقتضی کے مطابق عمل کرتے بلکہ دوسرے لوگوں سے پہلے اس حکم پر عمل کر کے لوگوں کے لیے نمونہ پیش کرتے۔ البتہ جو افعال آپؐ کے ساتھ خاص تھے ان میں آپؐ بعض اوقات ایسا فعل خود چھوڑ دیتے جس کا دوسروں کو حکم دیتے یا ایسا فعل سرانجام دیتے جس سے دوسروں کو روکتے چنانچہ خصائص کے علاوہ بقیہ افعال میں اغلب یہی تھا کہ آپؐ کے قول و فعل میں موافقت تھی۔ لیکن اگر سنن و احادیث کا تتبع کیا جائے تو بہت سی ایسی مثالیں ملیں گی جہاں بظاہر آپؐ کے قول و فعل میں تعارض نظر آئے گا۔ اس تعارض کو رفع کرنے میں فقہاء اور علمائے اصول کا کیا طریقہ کار ہے؟ اس بارے میں درج ذیل سطور میں بحث کی جائے گی۔

۱۔ الصحيح لمسلم، كتاب الكسوف، باب الكسوف، رقم الحديث ٩٠١

۲۔ الصحيح لمسلم، كتاب الكسوف، باب ذكر من قال: انه ركع ثمان ركعات في اربع سجدات، رقم الحديث ٩٠٨

۳۔ السنن لأبي داؤد، كتاب الاستسقاء، باب من قال أربع ركعات، رقم الحديث ١١٨٢

۴۔ المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ص٥٨٦ ۵۔ بداية المجتهد، ١/٢١٠، ٢١١

قول وفعل میں تعارض کی مختلف صورتیں ممکن ہیں:

پہلی صورت

اگر قول اور فعل من کل وجہ ایک دوسرے سے متعارض ہوں تو یہاں تین صورتیں ممکن ہیں:

۱۔ یہ بات معلوم ہو کہ قول فعل پر مقدم ہے تو اس صورت میں قول کو منسوخ اور فعل کو ناسخ شمار کیا جائے گا۔

۲۔ یہ بات معلوم ہو کہ فعل، قول پر مقدم ہے تو اس صورت میں فعل کو منسوخ اور قول کو ناسخ شمار کیا جائے گا۔

۳۔ اگر یہ بات معلوم نہ ہو کہ قول اور فعل میں سے کون سا مقدم ہے اور کونسا مؤخر ہے تو اس صورت میں اگر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو جمع کیا جائے گا اور اگر جمع کرنا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں فقہاء اور علمائے اصول کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف کئی اقوال پر مبنی ہے جن میں چند اقوال ذکر کیے جاتے ہیں۔

(۱) قول کو فعل پر مقدم کیا جائے گا، یہ مذہب فخر الدین رازیؒ، ابو الحسین بصریؒ، آمدیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا ہے۔[۱] ان حضرات کے دلائل یہ ہیں:

۱۔ قول بذاتِ خود براہ راست حکم پر دلالت کرتا ہے اور فعل اس وجہ سے حکم پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کسی حرام کام کا ارتکاب نہیں فرماتے۔[۲]

۲۔ قول کی دلالت فعل کی نسبت عام ہے کیونکہ قول موجود اور معدوم، معقول اور محسوس سب کو شامل ہوتا ہے جبکہ فعل صرف موجود اور محسوس چیز کو شامل ہوتا ہے کیونکہ معدوم اور معقول چیز کا مشاہدہ ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا قول کی دلالت زیادہ قوی اور مکمل ہے۔[۳]

۳۔ قول اپنی دلالت میں فعل سے مستغنی ہوتا ہے اور فعل اپنی دلالت میں قول کا محتاج ہوتا ہے اور مستغنی، محتاج کی نسبت قوی اور مقدم ہوتا ہے۔[۴]

۴۔ قول کے بارے میں یہ بات قطعی طور پر کہی جا سکتی ہے کہ اس کا تعلق امت کے افراد کے ساتھ ہے لیکن فعل کے بارے میں یہ بات قطعی طور پر نہیں کہی جا سکتی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ فعل آپؐ کے خصائص میں داخل ہو اور امت کا اس سے کوئی تعلق نہ ہو۔[۵]

(۲) فعل کو قول پر مقدم کیا جائے گا، یہ مذہب بعض شافعیہ کا ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ فعل، قول کی نسبت دلالت میں زیادہ مؤکد ہے کیونکہ فعل کے ذریعے قول کی وضاحت وتشریح کی جاتی ہے اور جس کے ذریعے تشریح کی جائے وہ اس کی نسبت زیادہ قابل اعتماد اور مؤکد ہوتا ہے جس کی تشریح کی جائے۔[۶]

۱۔ المحصول، ۲۵۸/۳؛ المعتمد، ۳۹۰/۱؛ الاحکام فی اصول الاحکام، ۲۵۶/۱؛ التمہید فی اصول الفقہ، ۳۳۱/۲

۲۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۲۵۶/۱ ۳۔ ایضاً

۴۔ المحصول، ۳۵۸/۳ ۵۔ ایضاً

۶۔ التمہید فی اصول الفقہ، ۳۳۱/۲؛ الاحکام فی اصول الاحکام، ۲۵۶/۱

مثلاً آپؐ نے صحابہؓ کو خود نماز پڑھ کر دکھائی اور فرمایا "صلوا کما رأیتمونی اصلی" ۱؎ آپؐ نے خود صحابہؓ کو حج کے افعال و مناسک کر کے دکھائے اور فرمایا "خذوا عنی مناسککم" ۔۲؎

اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کہ صرف فعل سے قول کی تبیین وتشریح کی گئی ہے بلکہ فعل کی نسبت اقوال کی تبیین وتشریح اقوال کے ذریعے زیادہ کی گئی ہے کیونکہ اکثر احکام کا دارومدار اقوال پر ہے اور اکثریت قول کے راجح ہونے کی دلیل ہے نہ کہ فعل کے۔۳؎

(۳) بعض متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ قول وفعل کے تعارض کی صورت میں توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ تاریخ کا علم ہو جائے کیونکہ قول اور فعل میں سے ہر ایک قابل استدلال ہے لہٰذا ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جا سکتی۔۴؎

توقف کا قول درست نہیں ہے کیونکہ یہ شریعت کے اس مقصود کے منافی ہے جس کو لے کر شریعت آئی ہے اور شریعت کا مقصود یہ ہے کہ لوگوں کو عمل پر ابھارا جائے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ قُلِ اعْمَلُوْا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُوْلُهٗ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ﴾۵؎

ذکر کردہ تینوں اقوال میں سے پہلا قول اپنے دلائل کی مضبوطی اور معارضہ سے سلامتی کی بناء پر راجح ہے اور اکثر اہل علم نے بھی اسی بات کو اختیار کیا ہے کہ قول وفعل کے تعارض کی صورت میں قول کو ترجیح دی جائے گی۔

دوسری صورت

آپؐ کے قول وفعل میں من وجہ تعارض ہو مثلاً آپؐ نے قضائے حاجت کے دوران قبلہ کی طرف منہ کرنے اور پیٹھ کرنے سے روکا ہے۔ آپ کا ارشاد ہے:

" انما انا لکم بمنزلة الوالد اعلمکم فاذا اتی احدکم الغائط فلا یستقبل القبلة ولا یستدبرها." ۶؎

اس حدیث کے معارض حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپؐ کی وفات سے ایک سال پہلے دیکھا کہ آپؐ قبلہ کی طرف منہ کر کے پیشاب کر رہے تھے۔۷؎

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ہے کہ وہ کسی ضرورت کے پیش نظر حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر کے اوپر چڑھے تو انھوں نے دیکھا کہ آپؐ قضائے حاجت کر رہے ہیں اس حال میں کہ آپؐ کی پشت قبلہ کی جانب اور چہرہ شام کی جانب ہے۔۸؎

۱۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، رقم الحدیث ۶۰۰۸

۲۔ السنن لأبی داؤد، کتاب المناسك، باب فی رمی الجمار، رقم الحدیث ۱۹۷۰

۳۔ المرداوی، التحبیر شرح التحریر فی اصول الفقه، ۱۵۰۸/۳

۴۔ التمهید فی اصول الفقه، ۳۳۱/۲ ۵۔ التوبة ۹:۱۰۵

۶۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الطهارة، باب کراهیة استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، رقم الحدیث ۸

۷۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الطهارة، باب الرخصة فی ذلك، رقم الحدیث ۱۳

۸۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الوضوء، باب التبرز فی البیوت، رقم الحدیث ۱۴۸

درج بالا احادیث میں سے پہلی حدیث قولی ہے اور دوسری اور تیسری حدیث فعلی ہے جو کہ من وجہ پہلی حدیث سے متعارض ہیں۔ اسی لیے فقہاءِ کرام کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قضائے حاجت کے وقت قبلہ کی طرف منہ یا پشت کرنے کا کیا حکم ہے؟ شوافع نے ان احادیث میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ ممانعت کی حدیث کا تعلق صحراء اور کھلی فضا سے ہے کیونکہ کھلی فضا میں اس بات کا اہتمام کرنا مشکل نہیں ہے کہ چہرہ اور پشت قبلہ کی جانب نہ ہو، البتہ آبادی کے اندر چونکہ اس کا اہتمام کرنا مشکل ہے اس لیے آبادی کے اندر اس بات کی رخصت ہے کہ چہرہ یا پشت قبلہ کی جانب کر لیا جائے۔ احناف نے اس تعارض میں قولی حدیث کو فعل پر ترجیح دی ہے اس لیے احناف کے نزدیک ہر حال میں یہ بات ضروری ہے کہ قضائے حاجت کے وقت نہ تو قبلہ کی طرف منہ ہو اور نہ پشت ہو۔[1]

خلاصۃ البحث

درج بالا بحث کا خلاصہ درج ذیل نکات کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔

۱۔ سنن واحادیث کے مجموعہ کو نوعیت کے اعتبار سے تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

(۱) سنن قولیہ (۲) سنن فعلیہ (۳) سنن تقریریہ

۲۔ سنن فعلیہ کو افعال نبویؐ کے لفظ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے اور افعال نبویؐ سے مراد اقوال کے ماسوا آپؐ کے اعمال ہیں۔

۳۔ محدثین اور اصولیین نے اگرچہ اقوال کی نسبت افعال نبویؐ پر بحث کم کی ہے لیکن نفس الامر میں آپؐ کے افعال، اقوال کی نسبت کئی گنا زیادہ تھے۔

۴۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی حجیت پر فقہاء اور اصولیین کا اجماع ہے اور بہت سی آیات اور احادیث آپؐ کے افعال کی حجیت پر واضح طور پر دلالت کرتی ہیں۔

۵۔ آپؐ کے افعال کو فقہاء نے مختلف قسموں میں تقسیم کیا ہے اور ہر قسم کا حکم جدا ہے۔

(۱) وہ افعال جو خالصتاً بشری تقاضا کا نتیجہ ہوتے ہیں مثلاً جسم کے اعضاء کی حرکت، پلکیں جھپکنا وغیرہ، ان کا حکم اباحت ہے۔

(۲) افعال جبلیہ جن کو انسان اگرچہ اپنے اختیار سے کرتا ہے مگر کوئی انسان ان سے خالی نہیں ہوتا مثلاً کھڑا ہونا، بیٹھنا وغیرہ۔ یہ افعال آپؐ کے حق میں مباح ہیں اور راجح قول کے مطابق امت کے حق میں مستحب ہیں۔

(۳) افعال عادیہ جن کو آپؐ اپنی عادت یا اپنی قوم کی عادت کے موافق کیا کرتے تھے۔ مثلاً سیاہ عمامہ باندھنا، لمبے بال رکھنا وغیرہ، ان کا حکم اباحت ہے لیکن اگر ان افعال کے بارے میں آپؐ کا ایسا ارشاد ہو جس میں ان کے کرنے کا حکم یا ترغیب ہو تو یہ افعال شرعی بن جائیں گے۔

۱۔ بدایۃ المجتہد، ۱/۸۷

(۴) وہ افعال جو عادت و جبلت اور شریعت کے درمیان متردد ہوں مثلاً آپؐ کے کھانے کا انداز، ایسے افعال راجح قول کے مطابق مستحب ہیں۔

(۵) خصائص نبویؐ یعنی وہ افعال جو آپؐ کے ساتھ خاص ہیں، یہ افعال امت کے حق میں ممنوع ہیں۔

(۶) افعال بیانیہ جو قرآن کے کسی حکم یا آپؐ ہی کے کسی قول کا بیان بن کر واقع ہوں، ان کا حکم وہی ہو گا جو مبین کا ہے۔

(۷) افعال امتثالیہ یعنی وہ افعال جو آپؐ نے اللہ کے امر کو بجالانے کے لیے سرانجام دیے، ان کا حکم اس امر کے تابع ہو گا جس کے تحت ان کو سرانجام دیا گیا ہے۔

(۸) افعال متعدیہ جن کا تعلق دوسرے شخص سے ہو، راجح قول کے مطابق ان کا حکم توقف ہے۔

(۹) افعال مجردہ یعنی وہ افعال جن کو آپؐ نے ابتداء بلا کسی سبب کے کیا ہو، ان کی دو قسمیں ہیں۔

اول: وہ افعال مجردہ جن کا وصف معلوم ہو کہ آپؐ نے ان افعال کو وجوب، استحباب اور اباحت میں سے کس وصف پر کیا ہے۔ افعال کی اس قسم میں علمائے اصول کا زبردست اختلاف ہے۔ راجح قول کے مطابق امت کے افراد کے حق میں ان افعال کا وہی حکم ہو گا جو آپؐ کے حق میں تھا۔

دوم: وہ افعال مجردہ جن کا وصف مجہول ہو، ان میں اگر قرب الٰہی کا قصد ظاہر ہو رہا ہو، تو اس میں علمائے اصول کا اختلاف ہے اور راجح قول استحباب کا ہے۔ افعال کی اس قسم میں اگر قرب الٰہی کا قصد ظاہر نہ ہو رہا ہو تو اس کا حکم اباحت ہے۔

۶۔ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ آپؐ جو فعل سرانجام دیتے ہیں وہ مشروع و ماذون ہوتا ہے، اس لیے راجح قول کے مطابق آپؐ کے افعال میں تعارض نہیں ہو سکتا۔

۷۔ آپؐ کے قول اور فعل میں تعارض واقع ہو جائے اور تاریخ معلوم نہ ہو تو اس صورت میں قول کو ترجیح دی جائے گی یا فعل کو ترجیح دی جائے گی یا توقف اختیار کیا جائے گا؟ فقہاء اور اصولیین کا اس بارے میں اختلاف ہے لیکن جمہور اہل علم کا نظریہ یہ ہے کہ قول کو ترجیح دی جائے گی اور یہی نظریہ دلائل کے اعتبار سے وزنی ہے۔

فصل دوم

سنن تقریریہ سے استنباط مسائل میں فقہاء کا اُسلوب

کوئی بھی طالب علم اپنے معلم و مربی سے علوم و معارف کا فیض تین طرح سے حاصل کرتا ہے۔ اولاً اپنے معلم و مربی کے اقوال کو سنتا ہے اور ان پر عمل کرتا ہے۔ ثانیاً اپنے معلم و مربی کے افعال کا بغور مشاہدہ کرتا ہے اور ان کی اقتداء کرتا ہے۔ ثالثاً اپنے معلم و مربی کی صحبت اختیار کرتا ہے اور اس کی نظروں کے سامنے رہ کر مختلف امور سرانجام دیتا ہے جن کی اصلاح و تصحیح کا کام معلم کبھی اپنی زبان کے ذریعے کرتا ہے تو کبھی صرف خاموش رہ کر تائید کرتا ہے۔ اس تیسری قسم کو اصطلاحاً تقریر کہا جاتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی صحابہ کرامؓ کی اصلاح و تربیت کے لیے ان تین طریقوں کو استعمال کیا بلکہ آپؐ نے ان کا ایسا اعلیٰ نمونہ چھوڑا جس کی مثال کہیں نہیں ملتی۔ زیر نظر فصل میں سنت کی تین جہات یعنی قول، فعل اور تقریر میں سے تیری جہت پر بحث کرنا مقصود ہے اور اس بارے فقہاء کی آراء اور اسالیب کا تتبع کرنا مطلوب ہے۔ سنن تقریریہ کے لیے عموماً تقریرات نبویؐ یا اقرارات نبویؐ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔

تقریر کا لغوی مفہوم

لفظ تقریر باب تفعیل سے مضاعف کا مصدر ہے اور لفظ اقرار باب افعال کا مصدر ہے۔ تقریر کا لغوی معنی ہے: اقرار کرنا، ٹھہرانا، باقی رکھنا، مقرر کرنا، برقرار رکھنا۔ صاحب لسان لفظ تقریر کا لغوی معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" القر، بالضم: القرار فی المکان...... وقرہ و اقرہ فی مکان فاستقر." [1]

ثابت اور برقرار رکھنے کا مفہوم اس آیت میں مراد لیا گیا ہے۔

﴿وَ لَکُمْ فِی الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾ [2]

اقرار کا معنی بیان کرتے ہوئے صاحب لسان رقم طراز ہیں

" والاقرار: الاذعان للحق والاعتراف به، اقر بالحق، أی اعترف به، وقد قررہ علیه " [3]

القاموس المحیط میں لفظ تقریر کی لغوی تحقیق ان الفاظ سے کی گئی ہے۔

" ویقر بالکسر والفتح، قراراً قروراً وقرًا وتقرة : ثبت وسکن، کاستقر وتقار، واقرہ فیه وعلیه وقررہ." [4]

صاحب مختار لکھتے ہیں:

" واقر بالحق: اعترف به، قررہ غیرہ بالحق حتی اقربه، واقرہ فی مکانه فاستقر." [5]

۱۔ لسان العرب، ۳۵۷۹/۵
۲۔ الاعراف ۲۴:۷
۳۔ لسان العرب، ۳۵۸۲/۵
۴۔ القاموس المحیط، ص ۴۶۱
۵۔ مختار الصحاح، ص ۴۱۷

درج بالا عبارات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ" ق، ر،ر" کا مادہ ثبوت، جماؤ، ٹھہراؤ اور سکون کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے اور یہی معنی اصطلاحی معنی کے قریب تر ہے۔ گویا فاعل نے جو کام کیا ہے مربی و معلم کی خاموشی اور تائید نے اس کام کو اس کی صحیح جگہ پر ثابت کر دیا۔ اقرار چونکہ اعتراف کے معنی میں بھی آتا ہے لہٰذا سنت تقریریہ کی ایک وجہ تسمیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ سنت تقریریہ میں آپ کی جانب سے فعل کے صحیح ہونے کا اعتراف ہوتا ہے اور آپ کی طرف سے فعل کے درست ہونے کی موافقت پائی جاتی ہے۔

تقریر کی اصطلاحی تعریف

علمائے اصول نے تقریر کی تعریف مختلف الفاظ سے کی ہے جن میں سے بعض تعریفات مختصر ہیں اور بعض طویل ہیں اور اعتراضات سے خالی نہیں ہیں۔ ان ذکر کردہ تعریفات میں سے چند تعریفیں ذکر کر کے راجح تعریف کی وجہ ترجیح بیان کی جائے گی۔

علامہ اسنوی نے تقریر کی انتہائی مختصر تعریف کی ہے۔

" الکف عن الانکار."[1]

یہ تعریف مکمل نہیں ہے کیونکہ اس میں تقریر کی یہ صورت شامل نہیں ہے کہ جو کام آپؐ کے سامنے نہیں کیا گیا لیکن آپ کو اس کا علم ہوا تو آپؐ اس پر خاموش رہے، علاوہ ازیں اس تعریف میں موانع کے منتفی ہونے کا تذکرہ نہیں ہے۔

حنفی عالم عبدالعلی انصاری نے تقریر کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

" السکوت عند رؤیة فاعل یفعل الفعل مع قدرة علی المنع."[2]

یہ تعریف اگرچہ تفصیلی ہے مگر اس تعریف سے پتہ چلتا ہے کہ تقریر صرف اس فعل پر سکوت کو کہیں گے جو آپؐ کے سامنے ہوا ہو، جبکہ تقریر کی تعریف میں ان افعالؐ پر سکوت بھی شامل ہے جو آپؐ کے سامنے نہ ہوئے ہوں لیکن آپؐ کے علم میں ہوں، علاوہ ازیں یہ تعریف تقریر علی القول سے بھی خالی ہے۔

علامہ زرکشیؒ نے تقریر کی تعریف ذرا تفصیل سے کی ہے:

" ان یسکت النبی صلی الله علیه وسلم عن انکار قول قیل او فعل فعلَ بین یدیه او فی عصره و علم به."[3]

یہ تعریف اگرچہ کافی حد تک مکمل ہے مگر اس تعریف میں علامہ زرکشیؒ نے ایک تو موانع کے انتفاء کا ذکر نہیں کیا اور دوسرا کافر کے فعل پر سکوت کو تعریف سے خارج نہیں کیا۔

شیعہ عالم محمد رضا المظفر تقریرِ معصوم کی تعریف میں لکھتے ہیں:

" المقصود من تقریر المعصوم: ان یفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فعلاً

۱۔ نهایة السول،۵/۳ ۲۔ فواتح الرحموت، ۳۱۷/۱

۳۔ البحر المحیط، ۲۰۱/٤

فیسکت المعصوم عنه مع توجهه اليه و علمه بفعله، و كان المعصوم بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئا والسعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان ومن جهة عدم المانع منه كالخوف والتقية واليأس من تأثير الارشاد والتنبيه ونحو ذلك."[1]

شیعہ امامیہ کے نزدیک چونکہ سنت کے مفہوم میں وسعت ہے کہ آپؐ کے علاوہ ائمہ اثنا عشر کے اقوال و افعال اور تقریرات بھی سنت کے مفہوم میں داخل ہیں اس لیے تقریر کی تعریف میں نبیؐ کی جگہ معصوم کا لفظ ذکر کیا گیا ہے۔ علامہ رضا مظفر کی ذکر کردہ تعریف بھی جامع نہیں ہے کیونکہ یہ تقریر علی القول کو شامل نہیں ہے۔

ابو شامہ نے تقریر کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

" ان يرى النبى صلى الله عليه وسلم فعلا صادرا من مسلم مكلف، أو يسمع منه قولا او يبلغه ذلك؛ ولم ينكره عليه مع فهمه له."[2]

ابو شامہ کی ذکر کردہ تعریف جامع ہے اور ان تمام اعتراضات سے پاک ہے جو سابقہ ذکر کردہ تعریفات پر وارد ہوتے ہیں۔ ابو شامہ کی ذکر کردہ تعریف اور سابقہ تعریفات کا خلاصہ درج ذیل نکات کی شکل میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ آپؐ کے سامنے اگر کوئی کام کیا جائے یا آپؐ کے سامنے کوئی کلام کیا جائے اور آپؐ اس پر خاموش رہیں تو یہ دونوں صورتیں تقریر میں شامل ہیں۔

۲۔ اگر کوئی کلام یا کام آپؐ کے سامنے نہیں ہوا بلکہ آپؐ کی غیر موجودگی میں ہوا اور جب آپ کو اس کا علم ہوا تو آپؐ اس پر خاموش رہے، یہ صورت بھی تقریر کے زمرہ میں آتی ہے۔ لہٰذا جو کام آپؐ کے زمانہ میں ہوا اور آپ کو اس کا علم نہیں ہوا وہ تقریر کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا۔

۳۔ تقریر کی ایک شرط یہ ہے کہ جس شخص کے فعل وقول پر خاموشی اختیار کی جا رہی ہے وہ مسلمان ہو کیونکہ کافر کے فعل وقول پر خاموشی اس کی تائید کی علامت نہیں ہے۔

۴۔ تقریر کی ایک شرط یہ ہے کہ جس شخص کے فعل وقول پر خاموشی اختیار کی جا رہی ہے وہ مکلف ہو لہٰذا مجنون، بچے اور سوئے ہوئے شخص کے فعل وقول پر خاموشی تقریر کی تعریف میں داخل نہیں ہوگی۔

۵۔ تقریر کی حجیت کے لیے ایک شرط یہ بھی ہے کہ انکار کرنے میں کوئی رکاوٹ اور مانع نہ ہو مثلاً وقت کی تنگی، نصیحت قبول کرنے سے ناامیدی وغیرہ۔

۶۔ علامہ اسنوی نے تقریر کی تعریف میں کف عن انکار کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ تقریر صرف سکوت کا نام نہیں ہے بلکہ سکوت کے ساتھ انکار کی کوئی صورت موجود نہ ہو، نہ زبان سے انکار ہو اور نہ ہاتھ سے انکار ہو اور نہ ہی کسی اشارہ و کنایہ سے انکار کی صورت پائی جائے۔

۱۔ اصول الفقه المظفر،۲/۵۹، ۶۰

۲۔ ابو شامه، المحقق من علم الاصول،ص ۱۷۱

تقریرات نبویؐ کی حجیت

فقہاء و محدثین اور جمہور علمائے اصول کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تقریرات نبویؐ حجت ہیں اور سنتِ نبویہ کی ایک قسم ہیں البتہ ایک چھوٹے سے گروہ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ وہ حجیت تقریر کا قائل نہیں ہے۔ امام الحرمین جوینیؒ حجیت تقریر کے بارے میں لکھتے ہیں:

" فالذی ذھب الیه جماھیر الاصولیین ان رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا رای مکلفا یفعل فعلاً او یقول قولاً، فقررہ علیه، ولم ینکر علیه، کان ذلک شرعا منه فی رفع الحرج فیما رآہ."[1]

حنفی عالم جصاصؒ لکھتے ہیں:

" ترکه النکیر علی فاعل یراہ یفعل فعلا علی وجه، فیکون ترکه النکیر علیه بمنزلة القول منه، فی تجویز فعله علی ذلک الوجه."[2]

قاضی ابو یعلی حنبلیؒ تقریر نبویؐ کی حجیت کا ذکر ان الفاظ سے کرتے ہیں:

" قد یقع من النبی صلی الله علیه وسلم بیان الحکم بالاقرار علی فعل شاھدہ من فاعل یفعله علی وجه من الوجوہ، فترک النکیر علیه، فیکون ذلک بیانا فی جواز فعل ذلک الشیء علی الوجه الذی اقرہ علیه."[3]

مالکی عالم تلمسانی حجیت تقریر کا واضح طور پر اقرار کرتے ہیں:

" ومن شرط التقریر الذی ھو حجة......"[4]

شیعہ عالم عبدالہادی الفضلی رقم طراز ہیں:

" یجمع المسلمون کافة علی ان السنة الصادرة عن النبی صلی الله علیه وسلم، قولاً و فعلاً و تقریراً حجة علی کل مسلم و مسلمة."[5]

تقریر نبویؐ کی حجیت کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ﴿اَلَّذِیْنَ یَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ الْاُمِّیَّ الَّذِیْ یَجِدُوْنَهٗ مَکْتُوْبًا عِنْدَھُمْ فِی التَّوْرٰةِ وَ الْاِنْجِیْلِ یَاْمُرُھُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَ یَنْھٰھُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ﴾[6]

اس آیت میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو آپؐ کا فریضہ اور عمل قرار دیا گیا ہے چنانچہ اگر آپؐ کے سامنے کوئی خلاف شرع کام ہو اور آپؐ اس پر خاموش رہیں تو آپؐ نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کرنے والے نہیں رہیں گے حالانکہ قرآن واضح الفاظ میں کہہ رہا ہے کہ آپؐ نہی عن المنکر کرنے والے ہیں

۱۔ البرھان فی اصول الفقه، ۱/۴۹۸ ۔ ۲۔ اصول الجصاص، ۳/۲۳۵

۳۔ العدة فی اصول الفقه، ۱/۱۲۷ ۔ ۴۔ مفتاح الوصول الی بناء الفروع علی الاصول، التلمسانی، ص ۹۴

۵۔ مبادی اصول الفقه، ص ۲۳ ۔ ۶۔ الأعراف ۷:۱۵۷

لہٰذا ان مقدمات سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آپؐ جس کام پر خاموشی اختیار کریں وہ حجت ہے اور جائز ہے۔''[1]

(۲) آپؐ کی عصمت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ تقریر نبویؐ حجت ہے کیونکہ خلاف شرع کام ہوتے ہوئے خاموش رہنا اور اس پر انکار نہ کرنا نہی عن المنکر کو ترک کرنا ہے اور نہی عن المنکر کو ترک کرنا گناہ ہے اور انبیاء اپنی عصمت کی وجہ سے گناہوں سے محفوظ ہوتے ہیں۔ علامہ زرکشیؒ لکھتے ہیں:

" ماخذ كون الاقرار حجة، هو العصمة من التقرير على باطل."[2]

علامہ تلمسانی مالکی تقریر کی حجیت کے دلائل پیش کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

" اعلم ان النبى صلى الله عليه وسلم لا يقر على الخطأ ولا على معصية؛ لأن التقرير على المعصية معصية، فالعاصم له من فعل المعصية، عاصم له من التقرير عليها."[3]

(۳) اس بات پر علمائے اصول کا اتفاق ہے کہ ضرورت کے وقت بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہے۔ جو آدمی آپؐ کے سامنے کوئی خلاف شرع حرکت کر رہا ہے یا تو اس وجہ سے کر رہا ہے کہ اس کو علم نہیں کہ یہ کام خلاف شرع ہے۔ اس صورت میں ایسے شخص کے سامنے یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ یہ فعل خلاف شرع ہے تاکہ وہ اپنی اصلاح کرلے، یا وہ خلاف شرع فعل قصداً کر رہا ہے تو اس صورت میں بھی انکار کرنا ضروری ہے تاکہ وہ فاعل یہ نہ سمجھ لے کہ اس فعل کی حرمت منسوخ ہوگئی ہے۔ اگر آپؐ خاموش رہتے ہیں تو اس صورت میں فاعل یہ سمجھے گا کہ یہ فعل درست ہے اور اس کی سابقہ حرمت منسوخ ہو چکی ہے۔[4]

(۴) صحابہؓ کے ایسے بہت سے واقعات ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ صحابہؓ آپؐ کی تقریر کو حجت سمجھتے تھے اور آپؐ کے سکوت کو جواز کی دلیل سمجھتے تھے۔ بطور مثال چند واقعات ذکر کیے جاتے ہیں۔

۱۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دن میں گدھی پر سوار ہو کر آیا اور اس وقت میں قریب البلوغ تھا۔ آپؐ منیٰ میں لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے اور آپؐ کے سامنے (بطور سترہ) دیوار نہیں تھی چنانچہ میں کچھ صفوں کے آگے سے گزر کر اترا اور گھاس چرنے کے لیے گدھی چھوڑ دی جو صفوں میں داخل ہوگئی مگر میرے اس فعل پر کسی نے انکار نہیں کیا۔[5]

اس حدیث سے واضح ہو رہا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے عدم انکار کو حجت سمجھا اور اس سے یہ مستنبط کیا کہ نمازی کے آگے سے گزرنے کی بناء پر نماز فاسد نہیں ہوتی۔ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے ذیل میں لکھتے ہیں:

" يستفاد منه ان ترك الانكار حجة على الجواز بشرطه."[6]

۲۔ محمد بن منکدر روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ وہ اللہ کی قسم اٹھا کر فرما

۱۔ المحقق من علم الاصول، ص۳۹ ۲۔ البحر المحيط، ۲۰۶/۴

۳۔ مفتاح الوصول الى بناء الفروع على الاصول، ص۹۴ ۴۔ افعال الرسولؐ للاشقر، ۹۸/۲

۵۔ الجامع الصحيح للبخارى، كتاب الصلوٰة، باب سترة الامام سترة من خلفه، رقم الحديث ۴۹۳

۶۔ فتح البارى، ۴۹۶/۱

رہے تھے کہ ابن الصیاد دجال ہے، میں نے کہا کہ آپؓ اللہ کی قسم کیوں کھا رہے ہیں؟ تو انھوں نے فرمایا: میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس بات پر آپؐ کے سامنے قسم کھاتے ہوئے سنا ہے اور آپؐ نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔[1]

۳۔ میدان عرفات کی طرف جاتے ہوئے کسی شخص نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے سوال کیا ''اس دن آپ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کیا عمل کیا کرتے تھے۔؟'' حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''ہم میں سے کوئی لا الہ الا اللہ پڑھتا تھا اور کوئی تکبیر پڑھتا تھا مگر کسی کے عمل پر آپؐ نے انکار نہیں کیا۔''[2]

حافظ ابن حجرؒ اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

" الحديث يدل على التخيير بين التكبير والتلبية من تقريره لهم على ذلك."[3]

۴۔ حضرت عقبہ بن عامر جہنیؓ نے مغرب سے پہلے دو رکعت پڑھنے کے جواز پر یہ دلیل پیش کی کہ ہم آپؐ کے زمانہ میں ایسا کیا کرتے تھے۔[4]

۵۔ حضرت ابی بن کعبؓ فرماتے ہیں کہ ایک کپڑے میں نماز پڑھنا بھی سنت ہے کیونکہ ہم آپؐ کے زمانہ میں ایسا کیا کرتے تھے مگر ہمارے اس عمل کو معیوب نہیں سمجھا گیا (اور نہ اس پر انکار کیا گیا۔)[5]

درج بالا واقعات سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہوتی ہے کہ صحابہؓ آپ کی تقریر کو حجت سمجھتے تھے اور جس قول و فعل پر آپؐ انکار نہ کرتے تھے اس کو صحابہؓ جائز و مباح سمجھتے تھے۔ کسی صحابیؓ کے بارے میں کوئی ایسی روایت موجود نہیں ہے کہ وہ آپؐ کے اقرار و تقریر کو حجت نہ سمجھتا ہو لہٰذا یہ بات دلالت کرتی ہے کہ تقریر نبوی کی حجیت پر صحابہؓ کا اجماع تھا۔

سنت تقریریہ کے رد و قبول کے معیارات

تقریر نبوی مطلقاً حجت نہیں ہے بلکہ چند شرائط کے ساتھ مقید ہے۔ درج ذیل عبارت میں ان شرائط کا تذکرہ کیا جائے گا جو حجیت تقریر کے لیے ضروری ہیں۔

شرطِ اول:

حجیت تقریر کی پہلی شرط یہ ہے فعل مقربہ (وہ فعل جس کی تقریر کی جا رہی ہے) کا آپؐ نے خود مشاہدہ کیا ہو یا قول مقربہ کو آپؐ نے خود سنا ہو یا اس قول و فعل کی آپ کو خبر دی گئی ہو۔ اس شرط کی وجہ سے وہ افعال تقریر نبوی کی تعریف سے

۱۔ الجامع الصحيح للبخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب من رأى ترك النكير من النبيّ حجة، لا من غير الرسول، رقم الحديث ۷۳۵۵

۲۔ الجامع الصحيح للبخاري، كتاب الحج، باب التلبية والتكبير اذا غدا من منى الى عرفة، رقم الحديث ۱۶۵۹

۳۔ فتح الباري، ۹۶۳/۱

۴۔ الجامع الصحيح للبخاري، كتاب التهجد، باب الصلوٰة قبل المغرب، رقم الحديث ۱۱۸۴؛ مسند احمد، ۹۱۵۱/۵، رقم الحديث ۱۷۵۵۲

۵۔ مسند احمد، ۱۳۸/۷؛ رقم الحديث ۲۱۵۹۸

نکل جائیں گے جو آپؐ کے زمانہ میں واقع ہوئے مگر آپ کو ان کا علم نہیں ہو سکا اس شرط کو تقریباً تمام اصولیین نے ذکر کیا ہے۔[1]

اگر فعل مقربہ یا قول مقربہ کے بارے میں آپؐ کے علم یا عدم علم کے بارے میں شک ہو تو اس صورت میں اس کو عدم علم پر محمول کیا جائے گا کیونکہ اصل عدم علم ہے۔ اگر کوئی فعل ایسا ہو کہ جس پر عمل کرنا صحابہؓ میں عام ہو اور آپ کا اس فعل پر مطلع نہ ہونا بعید ہو اور غالب گمان یہ ہو کہ آپ کو اس کا علم ہو گا یا آپؐ کے علم پر کوئی قرینہ دلالت کرے تو اس صورت میں اس فعل کو جائز سمجھا جائے گا اور اس کا جواز تقریر سے ثابت ہو گا۔[2]

ذکر کردہ پہلی شرط کے ضروری ہونے کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی فعل یا قول آپؐ کے علم میں نہیں آیا تو اس قول وفعل پر یہ حکم کیسے لگایا جا سکتا ہے کہ آپؐ نے اس کی تصویب وتقریر فرمائی ہے یا انکار فرمایا ہے؟ لہٰذا یہ ایک بنیادی شرط ہے اور تمام علمائے اصول اس شرط پر متفق ہیں۔

شرط دوم:

بعض اصولیین نے یہ شرط ذکر کی ہے کہ نبی کریمؐ انکار کرنے پر قادر ہوں۔ علامہ تلمسانی لکھتے ہیں:

" ومن شرط التقرير الذی هو حجة: ان يعلم النبی صلی الله عليه وسلم ويكون قادرا علی الانكار."[3]

اس شرط کی دلیل میں اس حدیث کو پیش کیا جاتا ہے:

((من رأی منكم منكرا فليغيره بيده، فان لم يستطع فبلسانه، فان لم يستطع فبقلبه))[4]

علامہ زرکشیؒ نے اس شرط کو رد کیا ہے کہ انکار کا وجوب آپؐ کے حق میں خوف کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کی مدد اور کامیابی کی ضمانت دی ہے اور آپؐ کے دشمنوں کے مقابلہ میں کفایت کا وعدہ کیا ہے جیسا کہ فرمایا **"انا كفينك المستهزئين"**[5]

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر آپؐ کسی غیر مشروع کام پر انکار نہیں کریں گے تو اس سے اس کام کی مشروعیت اور نہی کے منسوخ ہونے کا وہم پیدا ہو گا لہٰذا آپؐ کا انکار پر قادر رہنا شرط نہیں ہے اور آپؐ ہر حال میں غیر مشروع فعل پر انکار کرنے کے مکلف ہیں۔[6]

مولانا نظام الدین انصاریؒ نے اس شرط کی ایک اور توجیہ ذکر کی ہے کہ انکار پر قدرت سے مراد یہ ہے کہ آپ کسی اور اہم کام وغیرہ میں مشغول نہ ہوں۔[7]

١۔ البحر المحیط، ٢٠٢/٤؛ البرهان فی اصول الفقه، ٤٩٨/١؛ مفتاح الوصول، ص ٩٤؛ ارشاد الفحول، ٢٢١/١؛ احكام الفصول، ٣٢٣/١

٢۔ افعال الرسولؐ للاشقر، ١٠٤/٢، ١٠٥ ٣۔ مفتاح الوصول الی بناء الفروع علی الاصول، ص ٩٤

٤۔ الجامع للترمذی، كتاب الفتن، باب ما جاء فی تغيير المنكر باليد، رقم الحديث ٢١٧٢

٥۔ الحجر: ٩٥ ٦۔ البحر المحيط، ٢٠٣/٤

٧۔ فواتح الرحموت، ٢٢٨/٢

مولانا نظام الدین کی ذکر کردہ یہ توجیہ بہت مناسب ہے اور اس توجیہ کی بناء پر قدرت علی الانکار کی شرط کو رد کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔

شرط سوم:

تقریر نبویؐ کی حجیت کی تیسری شرط یہ ہے کہ فعل مقربہ پر آپؐ کی طرف سے پہلے سے انکار موجود نہ ہو۔ چنانچہ اگر آپؐ نے پہلے کسی فعل پر انکار کیا اور پھر دوبارہ وہ فعل آپؐ کے سامنے کیا گیا اور آپؐ اس پر خاموش رہے تو آپؐ کی یہ خاموشی تائید شمار نہیں ہوگی اور اس فعل کو جائز نہیں سمجھا جائے گا۔ یہاں دو قیود کا خیال رکھنا ضروری ہے ایک تو یہ کہ وہ فعل ایسا ہو جس کی حرمت ثابت ہو اور دوسرا فاعل کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ نصیحت اس پر اثر نہیں کرے گی مثلاً اہل ذمہ کا اپنی عبادت گاہوں میں جانا۔[1]

مالکی عالم تلمسانی لکھتے ہیں:

"من شرط التقرير...... ان لا يكون قد بين حكمه قبل ذلك بيانا يسقط عنه وجوب الانكار."[2]

شرط چہارم:

تقریر نبویؐ اس صورت میں حجت ہوگی جب انکار کرنے میں کوئی چیز مانع نہ ہو۔ چند موانع ذکر کیے جاتے ہیں۔

۱۔ کسی مصلحت کی وجہ سے انکار ترک کیا ہو مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریمؐ نے فرمایا: "اے عائشہ! کیا تو نہیں دیکھتی کہ تیری قوم نے جب کعبہ کی تعمیر کی تھی تو حضرت ابراہیمؑ کی بنیادوں پر نہیں کی (اور حطیم کو کعبہ سے باہر نکال دیا)"۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا: "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کعبہ کو دوبارہ حضرت ابراہیمؑ کی بنیادوں پر تعمیر کیوں نہیں کروا دیتے؟" آپؐ نے فرمایا: "اگر تیری قوم تازہ تازہ کفر سے نہ نکلی ہوتی (نئے نئے مسلمان نہ ہوتے) تو میں ایسا ضرور کر دیتا۔"[3]

اس حدیث سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ آپؐ نے ترک انکار ایک مصلحت کی بناء پر کیا تھا کہ قریش کے لوگ ابھی نئے نئے مسلمان ہوئے تھے۔ اگر کعبہ کو توڑ کر دوبارہ پہلی بنیادوں پر کھڑا کیا جاتا تو ان کے فتنہ میں مبتلا ہونے کا قوی امکان تھا۔

۲۔ کسی کام میں مشغولیت کی وجہ سے انکار ترک کیا ہو۔ علامہ زرکشیؒ، قشیریؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

"فلو كان مشتغلا ببيان حكم مستغرقا فيه فراى انسان على امر و لم يتعرض له، فلا يكون تركه ذلك تقريراً."[4]

۱۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۲۵۱/۱

۲۔ مفتاح الوصول الی بناء الفروع علی الاصول، ص ۹٤

۳۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الحج، باب فضل مکة و بنیانها، رقم الحدیث ۱۵۸۳

٤۔ البحر المحیط، ۲۰٤/٤

ڈاکٹر سلیمان اشقر نے مشغولیت کے عذر کو تسلیم نہیں کیا کیونکہ مشغولیت ختم ہونے کے بعد انکار کرنا ممکن ہے بلکہ مشغولیت کو تھوڑی دیر موقوف کر کے بھی انکار کیا جا سکتا ہے جیسا کہ ایک دن جمعہ کے خطبہ کے دوران آپؐ نے خطبہ روک کر ایک آدمی کو بیٹھنے کا حکم دیا جو کہ صفیں پھلانگ رہا تھا۔[1]

۴،۳۔ عدم فہم یا غفلت و ذہول کی وجہ سے انکار ترک کیا ہو، امام غزالیؒ ان موانع کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"تقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلما على فعل، وتركه النكير عليه مع فهمه الواقعة، وعدم ذهوله عنه يتمسك به في جواز التقرير."[2]

شرطِ پنجم:

مُقَرّ (جس کے فعل کی تقریر پر جارہی ہے) مسلمان ہو اور شریعت کی تابعداری کرنے والا ہو لہٰذا اگر مقر کافر ہے تو اس کے فعل کی تقریر جواز پر دلالت نہیں کرتی۔ آپؐ نے اپنے دور میں ذمیوں کی عبادت گاہوں کو منہدم نہیں کروایا اور نہ ان کو اپنے مذہب کے مطابق عبادت کرنے سے روکا حالانکہ وہ لوگ اپنی عبادت گاہوں میں شرک وکفر کے مرتکب ہوتے ہیں۔[3] البتہ منافق کے فعل کی تقریر کے بارے میں علمائے اصول کا اختلاف ہے، بعض علماء اس کو حجت تسلیم کرتے ہیں کیونکہ منافق ظاہری طور پر مسلمان ہوتا ہے اور بعض علماء اس کو حجت تسلیم نہیں کرتے کیونکہ منافق باطنی طور پر کافر ہوتا ہے۔ محقق سلیمان اشقر نے اس اختلاف کا حل اس طرح پیش کیا ہے کہ اگر منافق کا نفاق پوشیدہ ہو اور اکثر صحابہؓ اس کے نفاق سے لاعلم ہوں تو ایسے منافق کے فعل کی تقریر حجت ہوگی اور اگر منافق کا نفاق اور سرکشی واضح ہو تو ایسے منافق کے فعل کی تقریر کی عدم حجیت میں کوئی شک نہیں۔[4]

شرطِ ششم:

مقر کے مکلّف ہونے یا نہ ہونے میں علمائے اصول کا اختلاف ہے۔ امام الحرمین جوینیؒ نے مقر کے مکلّف ہونے کی شرط لگائی ہے کیونکہ غیر مکلّف کا فعل قابل حجت نہیں ہے۔ تقریر حکم شرعی تکلیفی کی کی جاتی ہے جبکہ بچہ اور مجنون مکلّف نہیں لہٰذا ان سے صادر ہونے والا فعل تکلیفی شمار نہیں ہوگا۔[5]

علامہ بنانی کے نزدیک مقر کا مکلّف ہونا شرط نہیں کیونکہ آپؐ کسی کے ناجائز اور باطل فعل پر خاموشی اختیار نہیں کرتے تھے چاہے وہ بچہ ہو یا بڑا، مجنوں ہو یا عاقل ہو کیونکہ باطل فعل شرعاً قبیح ہے۔ علاوہ ازیں اگر غیر مکلّف کے ناجائز فعل پر سکون اختیار کیا جائے تو اس سے وہ شخص جو فعل مقربہ کے حکم سے واقف نہیں ہے وہ اس کو جائز سمجھ لے گا۔[6]

دلیل کی رو سے علامہ بنانی کا قول راجح معلوم ہوتا ہے اور اس قول کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ ایک دفعہ حضرت حسنؓ (جو کہ بچے تھے) نے صدقہ کی کھجور منہ میں ڈال لی تو آپؐ نے وہ کھجور ان کے منہ سے نکلوا دی اور فرمایا

۱۔ افعال الرسولؐ للاشقر، ۱۱۲/۲

۲۔ المنخول، ص ۲۲۹

۳۔ البحر المحیط، ۲۰۴/۴

۴۔ افعال الرسول للاشقر، ۱۰۸/۲

۵۔ البرهان فی اصول الفقه، ۴۹۸/۱

۶۔ حاشية البنانی علی شرح المحلی علی جمع الجوامع، ۹۵/۲

کہ ہم لوگ صدقہ نہیں کھاتے۔[1]

شرط ہفتم:

مقر (جس شخص کے فعل پر تقریر کی جائے) ایسا شخص نہ ہو کہ اس کے خلاف شرع فعل پر اگر انکار کیا جائے تو اس کو یہ انکار بُرا لگے اور بھڑکا دے اور مزید گناہ میں مبتلا ہو جائے۔ انکار کے مؤثر ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے گناہ کے چار درجات ہیں:

۱۔ انکار کی وجہ سے گناہ چھوڑ دے اور اطاعت اختیار کر لے۔

۲۔ انکار کی وجہ سے معصیت میں کمی آجائے اگرچہ مکمل طور پر نہ چھوڑے۔

۳۔ انکار کا کوئی اثر نہ ہو اور اپنے گناہ میں مشغول رہے جیسا کہ پہلے تھا۔

۴۔ انکار کی وجہ سے ضد میں آکر مزید گناہ میں مبتلا ہو جائے۔

ان چار صورتوں میں سے پہلی دو صورتوں میں انکار کرنا مشروع ہے اور مفید ہے، تیسری صورت میں اجتہاد اور غور وفکر کر کے مناسب سمجھے تو انکار کر دے ورنہ خاموش رہے اور چوتھی صورت میں انکار کرنا حرام ہے مثلاً کسی فاسق باغی کو شراب نوشی اور جوا کھیلنے سے روکا جائے تو وہ قتل کے درپے ہو جائے۔[2]

یہ تفصیل امت کے افراد کے حق میں ہے۔ آپؐ کے حوالہ سے اصولیین کا اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ آپؐ کے حق میں بھی انکار کرنا واجب نہیں ہے۔ یہ قول معتزلہ کا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ آپؐ پر انکار کرنا واجب ہے تاکہ اس انکار کے ذریعے اباحت کا توہم زائل ہو جائے۔ علامہ زرکشی دوسرے قول کو ترجیح دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"واذا علم من حال مرتكب المنكر ان الانكار عليه يزيده اغراء على مثله، فان علم به غير الرسول لم يجب عليه الانكار، لئلا يزداد من المنكر باغراء، وان علم به الرسول ففي انكاره وجهان: احدهما: لا يجب لما ذكر، وهو قول المعتزلة، والثاني: يجب انكاره ليزول بالانكار توهم الاباحة. قال: وهذا الوجه اظهر، وهو قول الاشعرية وعليه يكون الرسول مخالفا لغيره، لان الاباحة والحظر شرع مختص بالرسول دون غيره."[3]

تقریر نبویؐ کی اقسام

تقریر نبویؐ نوعیت کے اعتبار سے دو قسموں پر منقسم ہوتی ہے۔

تقریر علی القول:

اگر آپؐ کے سامنے کسی حکم شرعی کے بارے میں کوئی بات اور کلام کیا جائے اور آپؐ اس پر انکار نہ کریں اور خاموشی اختیار کریں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قائل کا قول اس پیش آمدہ مسئلہ میں حکم شرعی کی حیثیت رکھتا ہے۔

۱۔ الجامع الصحيح للبخاري، كتاب الزكوة، باب ما يذكر في الصدقة للنبيؐ، رقم الحديث ١٤٩١

۲۔ افعال الرسول للاشقر، ١١٠/٢ ۳۔ البحر المحيط، ٢٠٤/٤

بطور مثال ذکر کرتا ہوں کہ ایک دفعہ حضرت زیدؓ اور ان کے بیٹے اسامہؓ چادر لے کر لیٹے ہوئے تھے اور ان کے پاؤں پر کپڑا نہیں تھا۔ مجزز مدلجی جو کہ قیافہ شناسی میں ماہر تھا اس نے صرف پاؤں دیکھ کر کہا کہ یہ پاؤں ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ مراد اس کی یہ تھی کہ حضرت اسامہؓ، حضرت زیدؓ کے بیٹے ہیں۔ آپؐ یہ سن کر بہت خوش ہوئے اور آپؐ نے اس کی بات کی تائید فرمائی۔[1]

تقریر علی الفعل:

تقریر علی الفعل کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ آپؐ کے سامنے کوئی فعل سرانجام دیا جائے اور آپؐ اس کی تقریر فرما دیں۔ حضرت قیس بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ میں فجر کی نماز پڑھنے کے بعد دو رکعت پڑھ رہا تھا کہ آپؐ نے مجھے دیکھ لیا اور فرمایا: ''اے قیس! یہ دو رکعتیں کیسے پڑھ رہے ہو؟'' میں نے کہا: ''یا رسول اللہ! میں نے فجر کی دو سنتیں نہیں پڑھی تھیں، اب پڑھ رہا ہوں'' آپؐ اس پر خاموش رہے۔[2]

ذکر کردہ حدیث کی بناء پر امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس بات کے قائل ہیں کہ فجر کی سنتیں رہ جائیں تو فرائض کے بعد ان کو ادا کیا جا سکتا ہے بلکہ امام شافعیؒ تو اس بات کے بھی قائل ہیں کہ فجر کی نماز کے بعد وہ نوافل بھی ادا کیے جا سکتے ہیں جو کسی سبب کی بناء پر ہوں مثلاً تحیۃ المسجد۔[3]

۲۔ آپؐ کے زمانہ میں کوئی فعل سرانجام دیا جائے اور فعل کی نوعیت اس طرح کی ہو کہ وہ فعل اپنی شہرت کی بنیاد پر آپؐ پر مخفی نہ ہو اور قرائن سے پتہ چل جائے کہ آپؐ کو اس فعل کا علم تھا۔

بطور مثال ذکر کیا جاتا ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ آپؐ کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھ کر اپنی قوم کے پاس جاتے اور ان کو عشاء کی نماز پڑھاتے۔ ایک دفعہ انھوں نے نماز میں سورۂ بقرہ شروع کر دی تو ایک آدمی نے نماز توڑ کر اپنی علیحدہ نماز پڑھی۔ جب یہ معاملہ آپؐ کے پاس پہنچا تو آپؐ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو اس بات پر تو تنبیہ کی کہ امام کو زیادہ طویل قرأت نہیں کرنا چاہیے البتہ اس بات پر تنبیہ نہیں کی کہ ان کی اپنی نماز نفل ہے (کیونکہ وہ عشاء کی نماز دوبارہ پڑھتے تھے) تو فرض نماز پڑھنے والوں کی امامت کیوں کرواتے ہیں۔[4] امام شافعیؒ کے نزدیک نفل نماز پڑھنے والے امام کی اقتداء وہ لوگ کر سکتے ہیں جن کی اپنی نماز فرض ہو اور اس مسئلہ میں ان کی دلیل یہی حدیث ہے۔[5]

۳۔ آپؐ کے زمانہ میں کوئی فعل سرانجام دیا جائے اور قرائن سے یہ بات معلوم نہ ہو سکے کہ وہ فعل آپؐ کے علم میں تھا۔

۱۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب المناقب، باب صفة النبی صلی اللہ علیه وسلم، رقم الحدیث ٣٥٥٥

۲۔ السنن لأبی داؤد، کتاب التطوع، باب من فاته متی یقضیها، رقم الحدیث ١٢٦٧

۳۔ بدایة المجتهد، ١٠٣/١

٤۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الصلوٰة، باب فی تخفیف الصلوٰة، رقم الحدیث ٧٩٠

۵۔ الهدایة، ٢٤٦/١

ایسے فعل پر آپ ؐ کی تقریر حجت شمار نہیں ہو گی۔ کچھ صحابہؓ مثلاً حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ اور حضرت رفاعہ بن رافعؓ وغیرہ حضرات کا یہ مذہب تھا کہ اکسال کی صورت میں غسل فرض نہیں ہوتا کیونکہ وہ آپؐ کے زمانہ میں اس طرح کیا کرتے تھے۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس بات کا علم ہوا ہو تو آپ نے ان کو بلا کر پوچھا ''**ھل سالتم رسول اللہ فاقرکم علیہ**'' (کیا تم نے رسول اللہ سے پوچھا اور آپؐ نے تمھاری تقریر فرمائی تھی۔)[۱]

اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مذہب یہ تھا کہ اگر ایک فعل آپؐ کے زمانہ میں ہوا اور آپؐ کے علم میں نہیں آیا تو وہ حجت نہیں ہے۔ البتہ اگر آپؐ کے علم میں آ گیا اور آپؐ نے انکار نہیں کیا اور چپ رہے تو ایسا فعل حجت ہو گا۔

دلالت تقریر

تقریر نبویؐ حجت ہے اور دلائل شرعیہ میں سے ایک دلیل ہے۔ تقریر کس حکم پر دلالت کرتی ہے یعنی تقریر جس فعل پر دلالت کر رہی ہے کیا وہ فعل حرام ہو گا، واجب ہو گا، مستحب ہو گا یا حرام ہو گا؟ اس بارے میں درج ذیل سطور میں بحث کی جائے گی۔ دلالت کے اعتبار سے تقریر کی چند قسمیں بنتی ہیں۔

۱۔ اگر فعل (مقربہ) کی حرمت ثابت ہو اور فاعل (مقر) کے بارے میں علم ہے کہ نصیحت اور انکار اس پر اثر نہیں کرے گا بایں طور کہ وہ کافر ہے تو اس صورت میں علمائے اصول کا اتفاق ہے کہ آپ ؐ کی تقریر اباحت پر دلالت نہیں کرے گی بلکہ اس فعل کی حرمت بدستور باقی رہے گی اور وہ فعل منسوخ متصور نہیں کیا جائے گا۔[۲]

۲۔ اگر فعل (مقربہ) کی حرمت اور قباحت آپ ؐ کی طرف سے ثابت شدہ ہو اور فاعل ایسا ہو کہ امید ہے کہ نصیحت اس پر اثر کرے گی اور وہ اپنے فعل پر اصرار نہیں کرے گا تو اس صورت میں آپ ؐ کی تقریر اس حکم کو درجۂ حرمت سے نکال کر درجۂ اباحت میں داخل کر دے گی۔ اگر سابقہ تحریم عام تھی تو آپ ؐ کی تقریر اور سکوت احناف کے نزدیک نسخ شمار ہو گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک تخصیص شمار ہو گا کیونکہ فریقین کے درمیان نسخ اور تخصیص کی اصطلاحات میں اختلاف ہے۔[۳]

فعل کے مباح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر فعل مباح نہ ہو تو آپؐ کے لیے سکوت کی گنجائش نہ ہو گی کیونکہ آپؐ کے سکوت کی وجہ سے یہ سمجھا جائے گا کہ حرمت منسوخ ہو چکی ہے اور گناہ میں پڑنے کا اندیشہ ہے، علاوہ ازیں اس صورت میں بوقت ضرورت بیان کی تاخیر لازم آئے گی جو کہ بالاجماع درست نہیں ہے۔[۴]

۳۔ اگر فعل (مقربہ) کی حرمت اور قباحت پہلے سے آپ ؐ کی طرف سے ثابت شدہ نہ ہو اور فاعل مسلمان ہو تو اس صورت میں آپ ؐ کی تقریر سے کون سا حکم ثابت ہو گا؟ اس بارے میں علمائے اصول کا اختلاف ہے۔

۱۔ شرح معانی الآثار، ۵۹/۱ ۲۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۲۵۱/۱

۳۔ ارشاد الفحول، ۲۲۲/۱؛ البحر المحیط، ۲۰۲/۴

۴۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۲۵۲/۱

قول اول:

آپ کی تقریر اباحت پر دلالت کرتی ہے اور فعل (مقربہ) مباح شمار کیا جائے گا۔ یہ قول جمہور اصولیین مثلاً ابن حزم، ابونصر القشیری، غزالی، ابن حاجب اور زرکشی وغیرہ حضرات کا ہے۔[1]

علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں:

" اما اقراره على ما علم، وترک انکاره اياه، فانما هو مبيح للذلک الشيء فقط، وغير موجب له، ولا نادب اليه لأن الله افترض عليه التبليغ، واخبر سبحانه ان يعصمه من الناس واوجب عليه ان يبين للناس ما نزل اليهم."[2]

اباحت کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے اور اصل پر باقی رہنے کا قول کرنا زیادہ واضح اور بہتر ہے۔ علاوہ ازیں جواز کے باب میں اباحت متیقن ہے کیونکہ وجوب، ندب اور اباحت میں سے اباحت اقل ہے اور اقل متیقن ہوتا ہے لہٰذا اباحت کو ترجیح دی جائے گی۔[3]

اس ذکر کردہ دلیل پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اس دلیل کی بناء پر یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وہ تمام افعال جن پر آپ کی تقریر ثابت ہے وہ مباح ہیں حالانکہ صحابہؓ کے واقعات سے یہ انداز ہوتا ہے کہ صحابہؓ ایسے بہت سے افعال کو واجب یا مستحب سمجھ کر کرتے تھے جن پر آپؐ نے تقریر فرمائی تھی مثلاً حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ ہم لوگ آپؐ کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے کہ ایک آدمی نے یہ دعا پڑھی "الله اكبر كبيرا، والحمد لله كثيرا، وسبحان الله بكرة و اصيلا" آپؐ نے فرمایا: "یہ کلمات کس نے کہے ہیں؟" لوگوں میں سے ایک نے کہا: "یا رسول اللہ میں نے کہے ہیں" آپؐ نے فرمایا "یہ کلمات مجھے پسند آئے اور ان کے لیے آسمان کے دروازے کھول دیے گئے۔" حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ جب سے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنا ہے میں نے یہ کلمات کبھی نہیں چھوڑے۔[4]

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان کلمات کو پڑھنا مستحب ہے کیونکہ اگر مستحب نہ ہوتے تو حضرت ابن عمرؓ ان کو پڑھنے کا اتنا اہتمام نہ فرماتے۔

قول ثانی:

آپؐ کا کسی فعل پر تقریر فرمانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل (مقربہ) کے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس کی اجازت ہے۔ لہٰذا اس کے تحت واجب، مستحب اور مباح تینوں داخل ہو جائیں گے یہ قول اصولیین کی ایک جماعت کا ہے۔ جس میں حنفی عالم جصاصؒ، علامہ باقلانیؒ، ابویعلی حنبلیؒ اور علامہ شاطبیؒ شامل ہیں۔[5]

۱۔ الاحكام لإبن حزم، ٥٦/٤؛ البحر المحيط، ٢٠٢/٤؛ المنخول، ص٢٢٩؛ شرح العضد على مختصر المنتهى الاصولى، ص١٠٤

۲۔ الاحكام لإبن حزم، ٥٦/٤ ۳۔ البحر المحيط، ٢٠٢/٤

۴۔ الصحيح لمسلم، كتاب المساجد و مواضع الصلوة، باب ما يقال بين تكبيرة الاحرام والقراءة، رقم الحديث ٦٠١

۵۔ اصول جصاص، ٢٣٥/٣؛ البحر المحيط، ٢٠٢/٤؛ العدة، ١٢٧/١؛ الموافقات، ٤٣٤/٤

علامہ شاطبیؒ لکھتے ہیں:

"اما الاقرار فمحملہ علی انہ لا حرج فی الفعل الذی رآہ فاقرہ أو سمع بہ فاقرہ، وھذا المعنی مبسوط فی الاصول ولکن الذی یخص الموضع ھنا ان مالا حرج فیہ جنس لانواع: الواجب، والمندوب، والمباح بمعنی الماذون فیہ وبمعنی ان لا حرج فیہ."[1]

علامہ شاطبیؒ کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ قول ثانی کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ آپ کا کسی فعل پر خاموش رہنا اس بات کی علامت ہے کہ اس فعل کے کرنے میں کوئی حرج نہیں اور عدم حرج واجب، مندوب اور مباح تینوں میں پایا جاتا ہے۔ لہٰذا آپؐ جب کسی فعل پر سکوت فرمائیں تو یہ ضروری نہیں کہ وہ فعل ہر حال میں مباح ہو بلکہ ہوسکتا ہے کہ واجب ہو یا مستحب ہو۔ صحابہؓ کے واقعات میں غور کرنے سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انھوں نے فعل (مقربہ) کو ہمیشہ صرف مباح کے درجہ میں نہیں اتارا بلکہ کبھی اس کو واجب سمجھا، کبھی مستحب سمجھا اور کبھی مباح قرار دیا جیسا کہ چند سطور پیچھے گزرا کہ حضرت ابن عمرؓ ان کلمات کو جن کو آپؐ نے پسند فرمایا بڑے اہتمام سے پڑھتے تھے جو کہ استحباب کی دلیل ہے۔

ذکر کردہ دونوں اقوال میں سے قوت دلیل اور معارض سے سلامتی کی بناء پر قول ثانی راجح معلوم ہوتا ہے۔

عموم تقریر

دلالت تقریر کی بحث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ کسی فاعل کے فعل پر آپؐ کی تقریر دلالت کرتی ہے کہ اس فاعل کے حق میں فعل کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس بات پر علمائے اصول کا اتفاق ہے۔ البتہ فاعل کے علاوہ دوسرے افراد کے حق میں وہ حکم متعدی ہوگا یا نہیں؟ اس بات میں علمائے اصول کا اختلاف ہے۔

قاضی ابو بکر باقلانیؒ کا نظریہ یہ ہے کہ تقریر کسی صیغہ پر مشتمل نہیں ہوتی کہ اس صیغہ کے عموم کی وجہ سے حکم دوسرے افراد کی طرف متعدی ہوجائے۔ تقریر چونکہ صیغہ سے خالی ہوتی ہے لہٰذا یہ صرف اسی فرد تک محدود ہوگی جس کے حق میں وارد ہوئی ہے۔ علامہ زرکشیؒ قاضی صاحب کے مذہب کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اذا دل التقریر علی انتفاء الحرج ،فھل یختص بمن قرر أوْ یعم سائر المکلفین؟ فذھب القاضی الی الاول؛ لا ن التقریر لیس لہ صیغۃ تعم ،ولا یتعدی الی غیرہ"[2]

علامہ بنانیؒ اس دلیل کے جواب میں لکھتے ہیں کہ سکوت خطاب کے درجہ اور قوت میں ہوتا ہے لہٰذا جیسے خطاب میں عموم ہوتا ہے ویسے ہی تقریر میں بھی عموم ہوگا۔[3]

جمہور علمائے اصول کا مذہب یہ ہے کہ تقریر کا حکم تمام مکلفین کو عام ہے اور صرف فاعل (مقر) تک محدود نہیں ہے۔ علامہ زرکشیؒ، امام الحرمین جوینیؒ، علامہ شوکانیؒ اور ابو شامہؒ نے اس مذہب کو ترجیح دی ہے۔[4]

۱۔ الموافقات، ۴/۴۳۵، ۴۳۴   ۲۔ البحر المحیط، ۴/۲۰۱

۳۔ حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع، ۲/۹۶

۴۔ البحر المحیط، ۴/۲۰۱؛ البرہان فی اصول الفقہ، ۱/۴۹۹؛ ارشاد الفحول، ۱/۲۲۲؛ المحقق من علم الاصول، ص ۱۷۵

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ جب ممانعت ایک شخص کے حق میں مرتفع ہوگئی تو سب کے حق میں مرتفع ہوگئی۔ علامہ شوکانیؒ نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے۔

"یعم للاجماع علی ان التحریم اذاارتفع فی حق واحد ارتفع فی حق الکل ."[1]

جمہور کی اس دلیل کی تائید حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے اس قول سے ہوتی ہے کہ رسول اللہؐ نے حضرت عثمانؓ بن مظعون کے نکاح نہ کرانے کے عمل کو ناپسند فرمایا اور اس کا نکار کیا، اگر رسول اللہؐ اس کی اجازت دے دیتے تو ہم لوگ خصی ہوجاتے ہیں۔[2]

حضرت سعدؓ کے اس قول سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اجازت دے دیتے چاہے قول کے ذریعے یا فعل کے ذریعے یا تقریر کے ذریعے تو یہ اجازت سب کے حق میں معتبر ہوتی اور سب مکلفین کو عام ہوتی۔ لہذا آپ کا کسی فعل پر تقریر فرمانا سب کے حق میں عام ہے۔

جمہور کے قول کی تائید میں امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

"لو کان من خاصیته ، لوجب علی النبی علیه السلام ان یبین اختصاصه بعد ان عرف امته ان حکمه فی الواحد کحکمه فی الجماعة"[3]

تقریر کے ذریعے حکم عام میں تخصیص[4] کرنا:

جب کوئی شخص آپؐ کے سامنے ایسا فعل سرانجام دے جو ایسے حکم کے مخالف ہو جس میں عموم ہو اور آپؐ اس فعل کو دیکھ کر خاموش رہیں تو کیا آپؐ کے اس سکوت اور تقریر کی بناء حکم کے عموم میں تخصیص پیدا ہوجائے گی یا نہیں؟

اس مسئلہ میں علماء کے تین قول ہیں۔

۱) تقریر کے ذریعے حکم عام میں تخصیص کرنا جائز ہے، برابر ہے کہ تقریر حکم کے ساتھ متصل ہو یا متصل نہ ہو۔ اکثر علمائے اصول نے اسی مذہب کو اختیار کیا ہے مثلاً قاضی ابو یعلی حنبلیؒ ،الباجی مالکیؒ ،امام غزالیؒ ،الرازیؒ اور علامہ سیف الدین آمدیؒ ۔[5]

علامہ آمدیؒ لکھتے ہیں:

"تقریر ہ لمایفعله الواحدمن امته بین یدیه مخالفا للعموم ،وعدم انکاره علیه ، مع علمه به،وعدم الغفلة والذهول عنه مخصص لذلک العام عندالا کثرین خلافا لطائفة شاذة."[6]

۱۔ ارشاد الفحول،۲۲۲/۱

۲۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب النکاح، باب ما یکره من التبتل و الخصاء، رقم الحدیث ۵۰۷۳

۳۔ المستصفی،۳۲۸/۳

۴۔ تخصیص سے مراد یہ ہے کہ عام کو ایسی دلیل کے ذریعے اس کے بعض افراد تک محدود کر دینا جو دلیل مستقل ہو اور متصل ہو (معجم مصطلحات اصول الفقه،ص۱۲٦)

۵۔ العدة فی اصول الفقه،۵۷۳/۲؛احکام الفصول،ص۲۷٤؛المستصفی،۳۲۷/۳؛المحصول،۸۲/۳،۸۳؛الاحکام فی اصول الاحکام،۴۰۴/۲

٦۔ الاحکام فی اصول الاحکام،۴۰۴/۲

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ کا ایسے فعل پر سکوت اختیار کرنا جو عموم کے مخالف ہو، تخصیص کی علامت ہے کیونکہ اگر حکم عام میں تخصیص نہ ہوتی تو آپ ضرور انکار فرماتے اور آپ ﷺ کا سکوت فرمانا درست نہ ہوتا۔[1]

۲) تقریر کے ذریعے حکم عام میں تخصیص کرنا جائز نہیں ہے، برابر ہے کہ تقریر حکم کے ساتھ متصل ہو یا متصل نہ ہو، یہ قول طائفہ شاذہ کی طرف منسوب ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ کہ تقریر چونکہ صیغہ پر مشتمل نہیں ہوتی اور عام صیغہ پر مشتمل ہوتا ہے لہذا تقریر عام کا مقابل بن کر اس میں تخصیص کا عمل نہیں کر سکتی۔

علامہ آمدی اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''قلنا: وان كان التقرير لا صيغة له، غير انه حجة قاطعة في جواز الفعل نفيا للخطا عن النبيّ بخلاف العام؛ فانه ظني محتمل للتخصيص ،فكان موجبا لتخصيصه.''[2]

۳) تقریر کے ذریعے حکم عام میں تخصیص کرنا جائز ہے بشرطیکہ تقریر عام کے ساتھ متصل اور مقترن ہو، اگر تقریر حکم عام سے متصل نہ ہو تو اس صورت میں حکم منسوخ ہوگا، تخصیص نہ ہوگی۔ یہ مذہب احناف کا ہے۔

صاحب مسلم الثبوت لکھتے ہیں:

''التقرير مخصص عندالشافعيه مطلقاً ،وعند الحنفيه ان كان العلم في مجلس ذكر العام والا فسخ.''[3]

احناف اور جمہور علمائے اصول کا اختلاف تخصیص کی اصطلاح کے استعمال پر مبنی ہے۔ احناف کے نزدیک دلیل مخصص کا متصل ہونا شرط ہے اور جمہور کے نزدیک دلیل مخصص کا حکم عام کے ساتھ متصل ہونا شرط نہیں ہے۔ اس لیے احناف اس بات کے قائل ہوئے کہ اگر تقریر حکم عام کے ساتھ متصل ہوگی تو تخصیص کرے گی ورنہ نسخ ہوگا۔

مثال:

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وما كان لنبي ان يغل ومن يغلل يات بما غل يوم القيامة.﴾[4]

یہ آیت عام ہے اور مال غنیمت میں خیانت کرنے کی تمام صورتوں کی ممانعت کرتی ہے مگر درج ذیل حدیث میں آپ ﷺ کی تقریر کے ذریعے اس آیت میں تخصیص ہو رہی ہے۔

حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جنگ خیبر کے دن مجھے چربی کی ایک تھیلی ملی تو میں نے وہ اٹھالی اور کہا کہ آج میں اس تھیلی میں سے کسی کو کچھ نہیں دوں گا۔ مزید فرماتے ہیں کہ جب میں نے مڑ کر دیکھا تو آپ ﷺ مجھے دیکھ کر تبسم فرما رہے تھے۔[5]

۱۔ الاحکام فی اصول الاحکام،۴۰۴/۲ ۲۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۴۰۵/۲

۳۔ المسلم الثبوت مع شرحہ فواتح الرحموت،۳۷۱/۱ ۴۔ ال عمران۳:۱۶۱

۵۔ الصحیح لمسلم، کتاب الجھاد والسیر، باب جواز الاکل من طعام الغنیمۃ فی دار الحرب، رقم الحدیث ۱۷۷۲

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ ذکر کردہ حدیث کی بناء پر مال غنیمت میں خیانت کی ممانعت میں تخصیص پیدا ہوگئی لہذا مسلمان جب تک دار الحرب میں ہوں تو وہ کھانے پینے کی چیزوں کو بقدر ضرورت امام کی اجازت کے بغیر بھی استعمال کر سکتے ہیں۔

شارح مسلم امام نوویؒ اس حدیث کی تشریح میں لکھتے ہیں:

"اجمع العلماء علی جواز اکل طعام الحربیین مادام المسلمون فی دار الحرب فیأکلون منه قدر حاجتهم، ویجوز باذن الإمام وبغیر اذنه."[1]

تقریر کا قول سے تعارض:

تقریر اور قول کے تعارض کے بارے میں علمائے اصول نے اتنی وسعت سے بحث نہیں کی جتنی وسعت سے قول وفعل کے تعارض کے بارے میں بحث کی ہے۔ اس کی درج ذیل وجوہات ہوسکتی ہیں:

۱۔ اصولیین کی ایک جماعت مطلقاً قول کو تقریر پر مقدم کرتی ہے کیونکہ قول ایک واضح صیغہ پر مشتمل ہوتا ہے اور تقریر صیغہ پر مشتمل نہیں ہوتی۔[2]

۲۔ بعض اصولیین تقریر اور قول کے تعارض کو فعل اور قول کے تعارض میں داخل سمجھتے ہیں لہذا اسکو علیحدہ سے ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔[3]

۳۔ قول وفعل کے تعارض کی نسبت قول وتقریر کے تعارض کی مثالیں بہت کم موجود ہیں۔

اگر قول وتقریر کا تعارض ہوجائے تو اس صورت میں علمائے اصول کی دو رائیں ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ قول ہر حال میں تقریر پر مقدم ہوگا نہ تو ان دونوں کو جمع کرنے کی ضرورت ہے، نہ ایک کے ذریعے دوسرے کو نسخ کرنے ضرورت ہے اور نہ ہی ایک کو دوسرے پر ترجیح اپنے کی ضرورت ہے۔ یہ رائے علامہ سبکیؒ[4] علامہ آمدیؒ[5] امام غزالیؒ[6] اور امام رازیؒ[7] وغیرہ حضرات کی ہے۔ دوسری رائے جمہور علمائے اصول کی ہے جو تقریر کو قول کا ہم پلہ سمجھتے ہوئے پہلے جمع وتطبیق کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر جمع کرنا ممکن نہ ہو تو پھر مقدم کو منسوخ اور متاخر کو ناسخ تسلیم کرتے ہیں۔ اگر نسخ کا پتہ چلنا ممکن نہ ہو تو پھر وجوہ ترجیح استعمال کرتے ہوئے ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتے ہیں۔

جمع کی مثال:

ایک حدیث میں آپؐ نے مال غنیمت میں خیانت کرنے سے منع فرمایا ہے، آپؐ کا ارشاد ہے:

((اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا.))[8]

۱۔ المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج، ص ۱۱٤۰

۲۔ حاشیة البنانی علی جمع الجوامع، ۳٦٥/۲

۳۔ ایضاً، ۹٤/۲

٤۔ حاشیة البنانی علی جمع الجوامع، ۳٦٥/۲

٥۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۳۰۳/٤

٦۔ المستصفی، ۱٦۸/٤

۷۔ المحصول، ٤۲۱/٥

۸۔ الصحیح لمسلم، کتاب الجهاد والسیر، باب تأمیر الامام الامراء علی البحوث ووصیته ایاهم باداب الغزو وغیرها، رقم الحدیث ۱۷۳۱

ذکر کردہ حدیث قولی ہے۔ اس حدیث کے بالمقابل حضرت عبداللہ بن مغفلؓ فرماتے ہیں کہ جنگ خیبر کے دن مجھے چربی کی ایک تھیلی ملی تو میں نے وہ اٹھالی اور کہا کہ آج میں اس تھیلی میں سے کسی کو کچھ نہیں دوں گا۔ مزید فرماتے ہیں کہ جب میں نے مڑکر دیکھا تو آپؐ مجھے دیکھ کر تبسم فرما رہے تھے۔[1]

یہاں آپؐ کے قول اور تقریر میں تعارض ہے اور اس تعارض کو دور کرنے کے لیے فقہاء ومحدثین نے جمع کا طریقہ اختیار کیا ہے اور حدیث تقریری کے ذریعے حدیث قولی میں تخصیص کرتے ہوئے یہ حکم لگایا ہے کہ مسلمان جب تک دار الحرب میں ہوں تو وہ کھانے پینے کی چیزوں کو بقدرِ ضرورت امام کی اجازت کے بغیر استعمال کر سکتے ہیں۔ ان کا یہ عمل خیانت شمار نہیں ہوگا البتہ اس کے علاوہ کوئی اور چیز بغیر اجازت استعمال کرنا ممنوع ہے۔

شارح مسلم امام نوویؒ لکھتے ہیں:

"اجمع العلماء علی جواز اکل طعام الحربیین مادام المسلمون فی دار الحرب فیأکلون منه قدر حاجتهم، ویجوز باذن الامام وبغیر اذنه."[2]

نسخ کی مثال

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کرتی ہیں کہ آپؐ نے فرمایا: "اگر امام نماز بیٹھ کر پڑھے تو تم سب بھی نماز بیٹھ کر پڑھو۔"[3]

یہ حدیث قولی ہے، اس کے بالمقابل یہ بات ثابت شدہ ہے کہ آپؐ نے مرض الموت میں بیٹھ کر نماز پڑھائی اور صحابہؓ نے آپؐ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھی۔[4]

یہاں پر بھی آپؐ کے قول وتقریر میں تعارض ہے اور اس تعارض کا حل احناف اور شوافع نے نسخ کے ذریعے کیا ہے اور حدیث تقریری چونکہ مؤخر ہے لہٰذا اس کے ذریعہ حدیث قولی کو منسوخ مان کر یہ حکم لگایا ہے کہ اگر امام کسی عذر کی بناء پر بیٹھ کر نماز پڑھ رہا ہے تو مقتدی اپنی نماز بہرحال کھڑے ہو کر پوری کریں گے۔[5]

ترجیح کی مثال

سنن ابی داؤد میں عبدالرحمٰن بن شبل سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔[6]

۱۔ الصحیح لمسلم، کتاب الجهاد والسیر، باب جواز الاکل من طعام الغنیمة فی دار الحرب، رقم الحدیث ۱۷۷۲

۲۔ المنهاج فی شرح مسلم بن حجاج، ص ۱۱٤۰

۳۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الاذان، باب انما جعل الامام لیؤتم به، رقم الحدیث ٦۸۸

٤۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الاذان، باب انما جعل الامام لیؤتم به، رقم الحدیث ٦۸۹

٥۔ بدایة المجتهد، ۱/۱٥۲

٦۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الأطعمة، باب اکل الضب، رقم الحدیث ۳۷۹٤

یہ حدیث قولی ہے اور اس کے بالمقابل سنن ابی داؤد میں حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے گوہ کا گوشت کھایا اور آپؐ دیکھ رہے تھے (مگر آپؐ نے منع نہیں فرمایا)۔[1]

یہ حدیث تقریری ہے۔ احناف کے نزدیک گوہ کا گوشت کھانا مکروہ ہے کیونکہ احناف اس تعارض میں قول کو تقریر پر ترجیح دیتے ہیں بوجہ اس کے کہ جب حلت وحرمت میں تعارض ہو جائے تو حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے۔[2]

تقریر کا فعل سے تعارض

اگر آپؐ کے فعل اور تقریر میں موافقت ہو تو اس سے فعل کی دلالت میں مزید قوت آ جائے گی کیونکہ فعل کے آپؐ کے ساتھ خاص ہونے کا احتمال منقطع ہو جائے گا اور اگر آپؐ کے فعل اور تقریر میں باہمی تعارض ہو تو اس صورت میں فعل کی دلالت میں ضعف پیدا ہو جائے گا۔ علامہ شاطبیؒ تقریر اور فعل کے تعارض کے بارے میں لکھتے ہیں:

"الاقرار منه عليه الصلوة والسلام اذا وافق الفعل؛ فهو صحيح في التأسي لاشوب فيه، ولا انحطاط عن اعلى مراتب التأسي...... بخلاف ما اذا لم يوافقه؛ فان الاقرار وان اقتضى الصحة فالترك كالمعارض، وان لم تتحقق فيه المعارضة؛ فقد رمى فيه شوب التوقف لتوقفه عليه الصلوة والسلام عن الفعل."[3]

فعل اور تقریر کے تعارض کی دو صورتیں ممکن ہیں:

(۱) آپؐ خود کوئی فعل سر انجام دیں اور آپؐ کے سامنے کوئی شخص اس فعل کو ترک کر دے تو آپؐ اس پر سکوت اختیار کریں۔

(۲) آپؐ خود کسی فعل کو ترک فرما دیں اور آپؐ کے سامنے کوئی شخص اس فعل کو کرے تو آپؐ اس پر سکوت اختیار کریں۔

آپؐ کے افعال جبلیہ اور دوسرے وہ افعال جو کسی شرعی حکم پر دلالت نہیں کرتے، اگر ان کا تعارض تقریر سے ہو جائے تو اس تعارض کی کوئی حیثیت نہیں کیونکہ اس صورت میں فعل اور تقریر دونوں مباح ہوں گے اور مباح کا مباح سے تعارض نہیں ہوتا۔ اسی طرح افعال مجردہ کی وہ قسم جو اباحت پر دلالت کرتی ہے، اس کا بھی تقریر سے تعارض متصور نہیں ہو سکتا۔ اگر فعل آپؐ کے ساتھ خاص ہو اور آپؐ اس فعل کے خلاف کسی کی تقریر فرمائیں تو واضح ہے کہ اس کو بھی تعارض نہیں کہا جا سکتا بلکہ یہ تقریر ابتدائی ہوگی۔

اگر آپؐ کا فعل بیان یا امتثال کی قبیل سے ہو یا کسی دلیل کی بناء پر فعل مجرد وجوب پر دلالت کرے اور آپؐ اس فعل کے خلاف کسی کی تقریر فرمائیں تو اس صورت میں فعل اور تقریر کے درمیان تعارض متحقق ہوگا۔ اس تعارض کو دور کرنے کے لیے سب سے پہلے جمع وتطبیق کو امکانی حد تک عمل میں لایا جائے گا اور اگر یہ جمع ممکن نہ ہو اور فعل متأخر ہو تو فعل معتبر ہو

۱۔ السنن لأبي داؤد، كتاب الأطعمة، باب اكل الضب، رقم الحديث ٣٧٩٦

۲۔ الهداية، ١٤٧/٧؛ فواتح الرحموت، ٢٤٧/٢

۳۔ الموافقات، ٤٤٣/٤

گا اور تقریر پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اگر فعل متقدم ہو تو فعل کو تقریر کے ذریعے منسوخ شمار کیا جائے گا اور اگر فعل کے متقدم و متاخر ہونے کا علم نہ ہو سکے تو اب فعل کو بہر حال تقریر پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ تقریر میں ایسے بہت سے احتمالات کا امکان ہے جن کا امکان فعل میں نہیں ہے۔[1]

علامہ سبکیؒ لکھتے ہیں:

"(فيقدم خبر الناقل لقول النبى صلى الله عليه وسلم على الناقل لفعله والناقل لفعله على الناقل لتقريره لان القول اقوى فى الدلالة على التشريع من الفعل وهو اقوى من التقرير) أى لاحتمال الفعل اختصاصه به والفعل اقوى من التقرير لان التقرير يطرقه من الاحتمال ما لا يطرق الفعل."[2]

مثال

ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ تلبیہ ان الفاظ سے ادا کرتے تھے:

((لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك له.))[3]

یہ حدیث فعلی ہے اور اس حدیث کے بالمقابل حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما کی روایت ہے جس میں انھوں نے تلبیہ کے الفاظ ذکر کر کے فرمایا کہ لوگوں نے ان الفاظ پر "ذاالمعارج" وغیرہ الفاظ زائد کیے اور آپؐ اس کو سن رہے تھے مگر آپؐ نے لوگوں کو کچھ نہیں کہا۔[4]

یہ حدیث تقریری ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ تلبیہ کے الفاظ میں زیادتی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

یہاں تقریر و فعل کا تعارض ہے۔ فقہاء کی ایک جماعت جس میں امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام شافعیؒ شامل ہیں نے اس تعارض کو اس طرح دور کیا ہے کہ ان دونوں کو جمع کر دیا اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے ذکر کردہ الفاظ کو ادا کرنا سنت ہے اور ان الفاظ پر زیادتی کرنا جائز ہے۔ امام مالکؒ اور چند دوسرے علماء نے آپؐ کے فعل کو ترجیح دی ہے اور تلبیہ کے ذکر کردہ الفاظ پر زیادتی کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے۔[5]

تقریر کا تقریر سے تعارض

اگر دو احادیث تقریریہ کا آپس میں تعارض ہو تو اس تعارض کو دور کرنے میں بھی فقہاء کا وہی طریقہ کار ہے جو قول و فعل کے تعارض کو دور کرنے کا ہے یعنی سب سے پہلے دونوں تقاریر متعارضہ کو جمع کرنے کی کوشش کی جائے گی اور ایسا ممکن نہ ہو اور تقدم و تاخر کا علم ہو تو اس صورت میں متقدم کو منسوخ قرار دیا جائے گا اور متاخر پر عمل کیا جائے گا اور اگر تقدم و تاخر کا

۱۔ افعال الرسولؐ للاشقر، ۲/۲۲۶ ۲۔ حاشية البنانى على جمع الجوامع، ۲/۳۶۵، ۳۶۶

۳۔ الجامع الصحيح للبخارى، كتاب الحج، باب التلبية، رقم الحديث ۱۵۴۹

۴۔ السنن لأبى داؤد، كتاب المناسك، باب كيف التلبية، رقم الحديث ۱۸۱۳

۵۔ فتح البارى، ۱/۹۲۱، ۹۲۲

علم نہ ہو تو اس صورت میں ترجیح کا راستہ اختیار کیا جائے گا لہٰذا اگر دونوں تقاریر متعارضہ میں ایک تقریر ایسے فعل پر ہو جو خود آپؐ نے دیکھا یا سنا اور دوسری تقریر ایسے فعل پر ہو جو آپؐ کے زمانہ میں وقوع پذیر ہوا اور آپ کو کسی ذریعہ سے اس کا علم ہو گیا تو اس صورت میں پہلی حدیث تقریری کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ وہ آپ کی رضامندی پر زیادہ واضح انداز میں دلالت کرتی ہے۔

علامہ محب اللہ بہاریؒ لکھتے ہیں:

" وما جرى بحضرته فسكت يترجح على ما بلغه فسكت لان الاول اشد دلالة على الرضا من الثانى." [1]

مثال

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نبی کریمؐ کے کپڑوں پر لگی ہوئی منی کو دھو دیتی اور آپؐ (ان کپڑوں کو پہن کر) نماز کے لیے جاتے تو ان پر پانی کے نشانات نظر آ رہے ہوتے تھے۔ [2]

اس روایت کے معارض ایک اور روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑوں سے منی کو کھرچ دیتی تو آپؐ انھی کپڑوں میں نماز ادا کر لیتے۔ [3]

درج بالا دونوں احادیث تقریری ہیں اور ایک دوسرے سے متعارض ہیں کیونکہ پہلی روایت سے پتہ چلتا ہے کہ کپڑے سے منی کو دھونا ضروری ہے اور دوسری روایت سے پتہ چلتا ہے کہ دھونا ضروری نہیں بلکہ کھرچ دینا ہی کافی ہے۔ ان دونوں احادیث میں فقہاء نے تطبیق اس طرح دی ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک منی پاک ہے اور دھونا ضروری نہیں ہے اور غسل والی حدیث استحباب پر محمول ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک منی ناپاک ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے ان احادیث میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ اگر منی گیلی ہو تو اس کو دھونا ضروری ہے اور اگر منی خشک ہو اور اس کو کھرچا جا سکے تو اس صورت میں صرف کھرچنے سے بھی کپڑا پاک ہو جائے گا۔ [4]

خلاصۃ البحث

درج بالا بحث کا خلاصہ درج ذیل نکات کی شکل میں سمیٹا جا سکتا ہے:

۱۔ اصطلاح میں تقریر اس کو کہتے ہیں کہ نبی کریمؐ کسی ایسے فعل یا قول پر انکار نہ فرمائیں جو آپؐ کے سامنے وقوع پذیر ہوا ہو یا آپؐ کے علم میں آیا ہو اور انکار کرنے میں کوئی رکاوٹ بھی نہ ہو۔

۲۔ فقہاء و محدثین اور جمہور علمائے اصول تقریرات نبویؐ کی حجیت پر متفق ہیں اور اس اتفاق کے درج ذیل دلائل ہیں۔

(ا) آیات قرآنیہ

۱۔ فواتح الرحموت، ۲/۲۵۲

۲۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الوضوء، باب غسل المنی وفرکه و غسل ما یصیب من المرأة، رقم الحدیث ۲۲۹

۳۔ الصحیح لمسلم، کتاب الطهارة، باب حکم المنی، رقم الحدیث ۲۸۸

٤۔ فتح الباری، ۱/۴۰۰

(۲) مختلف مواقع پر صحابہؓ کا تقریرِ نبویؐ سے استدلال کرنا

(۳) آپؐ کی عصمت تقریرِ نبویؐ کی حجیت کی متقاضی ہے۔

(۴) ضرورت کے وقت بیان کی تاخیر کے عدم جواز پر علماء وفقہاء کا اجماع ہے۔

۳۔ تقریر کے تین ارکان ہیں۔

(۱) مقِر یعنی رسول اللہ ؐ کی ذات مبارک

(۲) مقَر یعنی صحابیؓ جس کے فعل وقول کی تقریر کی جائے۔

(۳) مقَر بہ یعنی وہ قول وفعل جس کی تقریر کی جائے۔

۴۔ تقریر کی حجیت چند شرائط کے ساتھ مقید ہے جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

(۱) مقَر بہ کا آپؐ نے خود مشاہدہ یا سماع کیا یا آپ کو اس کی خبر دی گئی ہو۔

(۲) نبی کریمؐ کو انکار کرنے پر قدرت حاصل ہو۔

(۳) مقَر بہ پر آپ کی جانب سے پہلے سے انکار موجود نہ ہو۔

(۴) انکار کرنے میں کوئی مانع موجود نہ ہو۔

(۵) مقَر مسلمان ہو اور شریعت کی تابعداری کرنے والا ہو

(۶) مقَر کے مکلف ہونے یا نہ ہونے کی شرط مختلف فیہ ہے۔

(۷) مقَر ایسا شخص نہ ہو جس کا انکار برا لگے اور اس کو بھڑکا دے اور وہ مزید گناہ میں مبتلا ہو جائے۔

۵۔ نوعیت کے اعتبار سے تقریر کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ تقریر علی القول ۲۔ تقریر علی الفعل

۶۔ راجح قول کے مطابق تقریر کا حکم صرف مقَر بہ تک محدود نہیں ہوگا بلکہ امت کے تمام افراد کو عام ہوگا۔

۷۔ تقریر کے ذریعے حکم عام میں تخصیص کرنا جائز ہے۔

۸۔ آپؐ کا کسی فعل پر تقریر فرمانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مقَر بہ کے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے لہٰذا اس کے تحت واجب، مستحب اور مباح تینوں داخل ہوں گے۔

۹۔ تقریر کا قول یا فعل یا تقریر سے تعارض ہو جائے تو جمہور کے نزدیک اس تعارض کو دور کرنے کے لیے وہی طریقۂ کار اختیار کیا جائے گا جو قول اور قول کے تعارض میں اختیار کیا جاتا ہے یعنی سب سے پہلے دونوں کو جمع کیا جائے گا اگر جمع کرنا ممکن نہ ہو اور متقدم ومتاخر کا علم ہو تو متقدم کو ترک کر کے متاخر پر عمل کیا جائے گا۔ اگر تقدم و تاخر کا علم نہ ہو تو ترجیح کا طریقہ اپنایا جائے گا۔

باب پنجم

سنن کے درمیان تعارض رفع کرنے میں فقہاء کا اُسلوب

فصل اوّل:

تعارض...... مفہوم، شرائط، اسباب

فصل دوم:

نسخ کا قاعدہ

فصل سوم:

جمع بین الاحادیث کا قاعدہ

فصل چہارم:

سنن کے درمیان ترجیح کے اصول وقواعد

فصل اوّل

تعارض......مفہوم، شرائط، اسباب

سنن و احادیث کے درمیان تعارض کا مطالعہ ایک اہم موضوع ہے۔ محدثین ،فقہاء اور اصولیین نے سنن کے درمیان رفع تعارض کے لیے بہت سے اصول وضوابط طے کیے ہیں۔ اصول فقہ کی شاید ہی کوئی کتاب ایسی ہو جو اس موضوع سے خالی ہو۔ محدثین کے ہاں احادیث متعارضہ کے لیے ''مشکل الحدیث'' یا ''مختلف الاحادیث'' یا ''تاویل الحدیث'' کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ اصول فقہ میں تعارض کا لفظ مستعمل ہے۔ بعض حضرات نے تعارض کی جگہ معارضہ کا لفظ استعمال کیا ہے اور بعض حضرات مثلاً امام الحرمین، آمدی، ابن حاجب اور علامہ شوکانی رحمہم اللہ علیہم نے تعارض کی جگہ تقابل کا لفظ استعمال کیا ہے۔ بعض دوسرے اصولیین مثلاً بیضاویؒ نے منہاج میں اور ابن السبکی نے جمع الجوامع میں تعارض کی جگہ تعادل کا لفظ استعمال کیا ہے۔[1]

اہمیت

سنن و احادیث کے درمیان تعارض اور اس کا حل جاننا ایک اہم فن اور موضوع ہے۔ اس لیے محدثین اور اصولیین نے اس فن میں مستقل تصانیف تحریر کی ہیں اور اس کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ مثلاً امام شافعیؒ کی مختلف الحدیث، ابن قتیبہؒ کی تاویل مختلف الحدیث اور امام طحاویؒ کی شرح معانی الآثار۔

ابن تیمیہؒ اس فن کی وسعت کو بحر ناپید کنار قرار دیتے ہیں۔

" فان تعارض دلالات الاقوال، ترجیح بعضها علی بعض، بحر خضم."[2]

علامہ شاطبیؒ قتادہ کا قول نقل کرتے ہیں:

" من لم يعرف الاختلاف لم يشم انفه الفقه"[3]

جو اختلاف کو نہیں جانتا اس نے فقہ کی بو بھی نہیں سونگھی۔

ابن حزم ظاہریؒ نصوص کے درمیان تعارض و ترجیح پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" هذا من ادق ما يمكن ان يعترض اهل العلم من تاليف النصوص و اغمضه و اصعبه."[4]

امام نوویؒ اس علم کی اہمیت کے بارے میں فرماتے ہیں:

''یہ ایک اہم فن ہے اور اس کو جاننے کے لیے تمام قسم کے علماء مجبور ہیں۔ اس علم کی معرفت یہ ہے کہ دو ایسی احادیث جو معنی میں ظاہر کے اعتبار سے متضاد ہوں ان کے درمیان تطبیق دی جائے یا ترجیح دی جائے۔ اس علم میں کمال مہارت وہ علماء رکھتے ہیں جو بیک وقت محدث بھی ہیں اور فقیہ بھی ہیں اور وہ

۱۔ نافذ حسین حماد، مختلف الحدیث بین الفقهاء والمحدثین، ص ۱۹

۲۔ رفع الملام عن الائمة الاعلام، ص ۳۰ ۳۔ الأحكام في اصول الاحكام لابن حزم، ۲۶/۲

۴۔ الموافقات، ۱۲۲/۵

علمائے اصول جو معانی کی تہہ تک پہنچتے ہیں۔''[۱]

اس فن کی اہمیت کو درج ذیل نکات کی شکل میں واضح کیا جا سکتا ہے۔

(۱) یہ فقہ کا ایک بنیادی اور اہم حصہ ہے کیونکہ دلائل شرعیہ سے احکام کا صحیح استنباط تب ہی ہو سکتا ہے جب اس علم سے آگاہی ہو گی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ دلائل شرعیہ قوت وضعف میں مختلف درجات کے ہیں اور ان میں بعض اوقات بظاہر آپس میں تعارض بھی نظر آتا ہے۔ اگر مجتہد اس تعارض کی حقیقت اور اس کے رفع کرنے کے طرق جانتا ہوگا تو اس کے لیے اجتہاد کا عمل آسان ہوگا اور اس کی اجتہادی آراء اقرب الی الصواب ہوں گی۔

(۲) فقہاء کے درمیان فقہی مسائل کے اختلاف کا ایک بڑا اور اہم سبب تعارض ادلہ ہے۔ ہم جب بھی دلائل کی روشنی میں کسی فقہی باب کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء میں اکثر اختلافات اس بات پر مبنی ہیں کہ ایک فقیہ نے ایک حدیث کو لے کر اس پر اپنے فقہی مسلک کی بنیاد رکھی اور دوسرے فقیہ نے دوسری حدیث پر اپنے فقہی مسلک کو پروان چڑھایا۔ لہٰذا فقہی اختلافات کو سمجھنے کے لیے تعارض کے فن کو جاننا انتہائی ضروری ہے۔

(۳) جب مکلف کے سامنے دو احادیث آتی ہیں اور وہ دونوں بظاہر ایک دوسرے سے متعارض ہوتی ہیں اور آدمی ان پر عمل کرنا چاہتا ہے تو لامحالہ اب اس کو ان دونوں احادیث میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا پڑے گی یا ان میں تطبیق دینا ہوگی۔ ترجیح دینے کے لیے کوئی نہ کوئی مرجح ہونا چاہیے کیونکہ بلا مرجح ترجیح فضول ہے اور مرجحات کا علم اس فن کے مطالعہ سے حاصل ہوتا ہے۔

(۴) تمام فرقوں اور گروہوں کو اس فن کے جاننے کی ضرورت ہے کیونکہ متعارض دلائل میں سے جو صحیح ہے یہ علم اس کو واضح کرتا ہے اور پتہ چلتا ہے کہ کس پر عمل کیا جائے گا اور کس کو چھوڑا جائے گا۔ اگر جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا یا ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی یا ایک کے ذریعے دوسرے کو منسوخ کیا جائے گا پھر ناسخ پر عمل کیا جائے گا اور منسوخ کو ترک کر دیا جائے گا۔[۲]

(۵) مسلمانوں میں سے کچھ لوگوں نے جب احادیث میں بظاہر تعارض دیکھا اور وہ اس تعارض کو رفع کرنے کی صورت نہ سمجھ سکے تو انھوں نے اپنی کم عقلی اور لاعلمی کی بنیاد پر احادیث کو نشانۂ تنقید بنایا اور پھر کچھ لوگ سرے سے حدیث کی حجیت کے منکر ہو گئے اور کچھ نے حدیث کا استخفاف کرنا شروع کر دیا۔ لہٰذا تعارض احادیث کا مطالعہ اس لیے بھی ضروری ہے تاکہ انکار حدیث اور استخفاف حدیث کے اثرات کو کم کیا جا سکے۔

(۶) دشمنانِ اسلام خصوصاً مستشرقین نے تعارض ادلہ کا سہارا لے کر اسلام اور آپ ﷺ کی ذات گرامی پر بہت سے اعتراضات اچھالے ہیں اور لوگوں کے ذہن میں تشکیک پیدا کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ احادیث میں تعارض ثابت کر کے پہلے احادیث اور پھر پورے اسلام کی حجیت کو مشکوک بنایا جائے۔ لہٰذا مستشرقین کی ان کوششوں کا

۱۔ تقریب النواوی علی تدریب الراوی، ص ۲،٦٥١٦٥

۲۔ مختلف الحدیث بین الفقهاء والمحدثین، ص ٨٤

مقابلہ کرنے کے لیے تعارض کی بحث کا مطالعہ بہت مفید ہے۔

لفظ تعارض کی لغوی تحقیق

لغت میں لفظ تعارض کئی معانی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

(۱) لفظ عرض چوڑائی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اس لیے چوڑی چیز کے لیے عریض کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

العرض: خلاف الطول۔[۱]

(۲) پیش کرنے کا معنی دیتا ہے یعنی کسی کو کوئی چیز دکھانا۔

عرض الشیء علیه یعرضه عرضا: اراه ایاه۔[۲]

(۳) ظاہر ہونے اور ظاہر کرنے کا مفہوم دیتا ہے۔ مثلاً عرب کہتے ہیں:

عرض البعیر علی الحوض وعرض الجاریة علی البیع۔[۳]

اس نے اونٹ کو حوض پر ظاہر کیا اور باندی کو بیع کے لیے ظاہر کیا۔

اسی سے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَّ عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكٰفِرِيْنَ عَرْضًا﴾[۴]

حدیث میں آتا ہے:

((وكان جبريل يلقاه كل ليلة في رمضان حتى ينسلخ، يعرض عليه النبيّ القرآن))[۵]

جبرائیل رمضان ختم ہوتے تک ہر رات آپؐ سے ملتے تھے اور آپؐ ان کے ساتھ قرآن کا دور کرتے تھے۔

(۴) تعارض تقابل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہ تقابل کبھی مماثلت کے طور پر ہوتا ہے اور کبھی ممانعت کے طور پر۔ تعارض کی تعریف میں بھی تعارض بمعنی تقابل مراد ہے جو بطور ممانعت ہو۔ صاحب بزدویؒ اس معنی کے بارے میں لکھتے ہیں:

"المعارضة لغة: فالممانعة على سبيل المقابلة، يقال: عرض لي كذا اي استقبلني بصد ومنع."[۶]

تعارض اصطلاحی تعارض کے معنی تقابل بر سبیل ممانعت سے ماخوذ ہے کیونکہ تعارض میں بھی دونوں دلیلیں ایک دوسرے کے مد مقابل ہوتی ہیں اور ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہے۔

۱۔ لسان العرب، ۲۸۸۳/۴ ۲۔ لسان العرب، ۲۸۸۵/۴

۳۔ المختار من صحاح اللغة، ص ۳۳۵ ۴۔ الکہف ۱۸: ۱۰۰

۵۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الصوم، باب اجود ما كان النبیؐ یکون فی رمضان برقم الحدیث ۱۹۰۲

۶۔ اصول بزدوی، ص ۲۰۰

اصطلاحی تعریف

علمائے اصول نے تعارض کی مختلف تعریفیں کی ہیں:

(۱) حنفی عالم امام بزدوی تعارض کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

''تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما فى حكمين متضادين.''[۱]

(۲) علامہ شوکانی نے ارشاد الفحول میں یہ تعریف کی ہے۔

تقابل الدليلين على سبيل الممانعة.[۲]

(۳) علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

''تقابل الحجتين المتساويين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الاخرى، كالحل والحرمة والنفى والاثبات.''[۳]

(۴) علامہ اسنوی نے ان الفاظ سے تعریف کی ہے۔

التعارض بين الامرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى الاخر''[۴]

(۵) شیعہ عالم محمد جواد مغنیہ نے تعارض کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

''التعارض هو التمانع بين الدليلين بالنظر الى ان كلا منهما يكشف عن حكم ينقض ما يكشف عنه الآخر فى مقام الجعل والتشريع لا فى مقام الطاعة والامتثال''[۵]

تعارض کی جگہ تعادل کی اصطلاح بھی استعمال ہوتی ہے۔ اس کی تعریف یہ ہے۔

'' فاذا تعارضت الادلة فان لم يكن بعضها على بعض مزية فهو التعادل وهو التساوى وان كان فهو الترجيح.''[۶]

بعض علماء نے تعارض اور تعادل میں فرق کیا ہے مگر اکثر علماء کے نزدیک دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے۔

ان تعریفات میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ تعارض ہمیشہ ایسی دو دلیلوں کے درمیان ہوتا ہے جو قوت میں برابر ہوں لہٰذا حدیث متواتر اور حدیث مشہور کا تعارض یا حدیث مشہور اور خبر واحد کا تعارض اصطلاحی تعارض نہیں کہلائے گا کیونکہ یہ احادیث قوت میں برابر نہیں ہیں اور ان کے تعارض میں ہر حال میں زیادہ قوی کو ترجیح دی جائے گی۔

دو دلیلیں متعارض اس وقت کہلائیں گی جب ان میں سے ایک میں ذکر کردہ حکم دوسری کے حکم کے برعکس ہو۔ مثلاً ایک دلیل حلت کو ثابت کر رہی ہے اور دوسری حرمت کو۔

دلیلین کی قید سے پتہ چلتا ہے کہ تعارض اصطلاحی وہی کہلائے گا جو دو دلیلوں کے درمیان ہو اور دلائل سے مراد قرآن، سنت، اجماع اور قیاس ہیں۔ دلائل کے علاوہ کوئی اور تعارض اس تعریف میں داخل نہ ہوگا۔

۱۔ اصول بزدوی، ص ۲۰۰

۲۔ ارشاد الفحول، ۱۱۱۴/۲

۳۔ اصول السرخسی، ۱۴/۲

۴۔ نهاية السول، ۳۵/۳

۵۔ علم اصول الفقه فی ثوبه الجديد، ص ۴۲۸

۶۔ كمال الدين محمد، تيسير الوصول، ۱۷۱/۶

تعارض اور تناقض میں فرق

علماء اصول تعارض اور تناقض میں یوں فرق بیان کرتے ہیں:

''تعارض میں ایک دلیل سے حاصل ہونے والا حکم دوسری دلیل سے حاصل ہونے والے حکم کی نفی کرتا ہے اور دلیل پھر بھی اپنی اصل پر باقی رہتی ہے اور تناقض میں نفس دلیل کا بطلان لازم آتا ہے اس میں مخالف دلیل کو ہی ختم کر دیا جاتا ہے۔[1]

تعارض کی شرائط

علمائے اصول نے چند شرائط ذکر کی ہیں جن کے پائے جانے کے وقت تعارض متحقق ہوتا ہے۔ اگر یہ شرائط تمام یا کوئی ایک شرط موجود نہ ہو تو ایسی دو دلیلیں متعارض نہیں رہیں گی۔

تضاد الحکمین

(۱) دونوں دلیلیں متضاد ہوں بایں طور کہ ایک دلیل کسی چیز کو حلال قرار دیتی ہو اور دوسری اسی چیز کو حرام قرار دیتی ہو۔ اسی طرح ایک دلیل کسی چیز کا اثبات کرتی ہو اور دوسری دلیل اسی چیز کی نفی کرتی ہو۔ علماء نے یہ شرط اس لیے لگائی ہے کیونکہ دو دلیلیں اگر حکم میں متفق ہوں گی تو ان میں تعارض نہ رہے گا بلکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی مؤید اور مؤکد ہوگی۔[2]

التساوی فی الثبوت

(۲) دونوں دلیلیں ثبوت کے اعتبار سے مساوی ہوں۔ چنانچہ اگر ایک دلیل قطعی الثبوت ہے اور دوسری ظنی الثبوت ہے تو ان میں تعارض متحقق نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں دلیل قطعی مقدم ہوگی۔ اسی وجہ سے قرآن اور حدیث متواتر، خبر واحد پر مقدم ہوں گے۔

التساوی فی القوۃ

(۳) دونوں دلیلیں قوت میں بھی برابر ہوں۔ لہٰذا ظاہر کا نص سے، نص کا مفسر سے اور مفسر کا محکم سے تعارض حقیقی تعارض نہیں کہلائے گا کیونکہ پہلی صورت میں نص کو ترجیح ہوگی، دوسری صورت میں مفسر کو اور تیسری صورت میں محکم کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ یہ چاروں یعنی ظاہر، نص، مفسر اور محکم قوت میں ایک دوسرے کے برابر نہیں ہیں۔

اتحاد المحل

(۴) دونوں حکموں کا محل بھی ایک ہو کیونکہ ایسی دو چیزوں میں تضاد اور تنافی نہیں ہو سکتا جو دو مختلف محلوں میں ہوں۔

۱۔ اصول الفقہ الاسلامی لزحیلی، ۲/ ۱۱۷۳

۲۔ کشف الاسرار للنسفی، ۲/ ۸۷

مثلاً نکاح کے عمل سے بیوی میں حلت ثابت ہوتی ہے اور بیوی کی ماں یعنی ساس اور اس کی بیٹی میں حرمت ثابت ہوتی ہے۔

اتحاد الوقت

(۵) دونوں حکموں کا وقت بھی متحد ہو کیونکہ اگر وقت مختلف ہوگا تو تعارض منتفی ہو جائے گا۔ مثلاً بیوی اگر حیض کی حالت میں نہ ہو تو اس سے وطی کرنا حلال ہے اس آیت کے مطابق: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾[1]

اور جب وہ حیض کی حالت میں ہو تو ان سے وطی کرنا منع ہے اس آیت کے مطابق: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[2]

اتحاد النسبت

(٦) بعض حضرات نے اتحاد نسبت کی بھی قید لگائی ہے مثلاً منکوحہ عورت اپنے خاوند کی طرف نسبت کرتے ہوئے حلال ہوتی ہے اور دوسرے مردوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے حرام ہوتی ہے۔[3]

تعارض کے اسباب

یہ بات ملحوظ رہے کہ دلائل شرعیہ کے درمیان جو تعارض ہے یہ صرف ظاہری تعارض ہے، حقیقی تعارض نہیں ہے کیونکہ اللہ اور اس کے رسول کے کلام میں حقیقی تعارض نہیں پایا جا سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تعارض ایک نقص ہے اور شارع کا کلام نقص سے پاک ہوتا ہے۔ صاحبِ ابہاج لکھتے ہیں:

"اعلم ان تعارض الأخبار انما يقع بالنسبة الى ظن المجتهد او بما يحصل من خلل بسبب الرواة واما التعارض فى نفس الامر بين حديثين صح صدورهما عن النبى صلى الله عليه وسلم فهو امر معاذ الله ان يقع، ولاجل ذلک قال الإمام ابو بكر بن خزيمةؒ لا اعرف انه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثان باسنادين صحيحين متضادين فمن كان عنده فليأت به حتى اؤلف بينهما."[4]

احادیث کے درمیان جو ظاہری تعارض نظر آتا ہے اس کے کئی اسباب و وجوہات ہیں۔ بعض کا تعلق راوی سے ہے اور بعض کا تعلق روایت سے ہے۔

(۱) رسول اکرمؐ صحابہؓ کی ہر مسئلہ میں رہنمائی فرماتے تھے اور صحابہؓ اپنے مسائل کے حل کے لیے آپؐ سے رجوع کرتے تو آپؐ ان کو ان حالات کے مطابق جواب عطا فرمایا کرتے تھے کیونکہ حالات و واقعات کے بدلنے سے

۱۔ البقرة۲:۲۲۲ ۲۔ البقرة۲:۲۲۲

۳۔ یہ شرائط مجملاً نور الانوار،ص۱۹۷، میں مذکور ہیں

٤۔ ابہاج،۳/۲۱۸،۲۱۹

احکام بدل جاتے ہیں۔امام شافعیؒ اس بارے میں لکھتے ہیں:

" ویسن فی الشیء سنة و فیما یخالفه اخری، فلا یخلص بعض السامعین بین اختلاف الحالین اللتین سن فیها "[1]

آپؐ نے ایک حکم ایک حالت میں دیا اور دوسرا حکم دوسری حالت میں دیا۔لہٰذا بعض راویوں نے پہلا حکم ذکر کر دیا اور بعض نے دوسرا حکم ذکر کر دیا جس کی وجہ سے احادیث میں بظاہر تعارض پیدا ہو گیا۔ حالانکہ ان دونوں حکموں کا تعلق دو مختلف حالتوں سے تھا۔

مثال

ایک حدیث میں ہے کہ آپؐ نے قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع کیا اور دوسری حدیث میں اس کی اجازت دی گئی۔ بظاہر تو ان دونوں احادیث میں تعارض ہے کیونکہ پہلی حدیث نہی پر دال ہے اور دوسری اباحت پر دلالت کرتی ہے۔لیکن حقیقت میں تعارض نہیں ہے کیونکہ دونوں احادیث کا تعلق دو مختلف حالتوں سے ہے جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب لوگوں میں کھانے پینے کی چیزوں کی عدم دستیابی ہو اس وقت تین دن سے زائد ذخیرہ کرنا منع ہے اور جب فراوانی ہو تو گوشت ذخیرہ کرنا منع نہیں ہے۔[2]

غرض اختلاف روایات کی بڑی وجہ اختلاف احوال و حالات ہے کہ حضورؐ نے مختلف احوال و اوقات کے لحاظ سے دو شخصوں کو علیحدہ علیحدہ حکم فرمایا۔ اب جس مجلس میں جو حکم فرمایا دوسری مجلس میں انہی حضرات کا ہونا ضروری نہیں اس لیے دونوں حکموں کو روایات کرنے والے مختلف افراد یا گروہ تھے۔ البتہ اگر کسی صحابیؓ نے دونوں اقوال کو سنا ہو گا وہ ضرور حقیقت حال سے باخبر ہو گا۔

(۲) بعض اوقات دو متعارض احادیث کے تعارض کا سبب یہ ہوتا ہے کہ ایک حدیث ناسخ ہوتی ہے اور دوسری منسوخ ہوتی ہے مگر مجتہد کو اس کا نہیں پتہ چلتا اس لیے وہ اس کو تعارض سمجھ لیتا۔

مثلاً ایک حدیث میں آپؐ نے فرمایا ((توضاؤا مما مست النار))[3]

اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ دوسری حدیث میں آپؐ کے بارے میں مروی ہے کہ آپؐ نے بکری کی دستی کا گوشت کھایا پھر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔[4]

یہ دونوں احادیث بظاہر متعارض نظر آتی ہیں کیونکہ پہلی حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور دوسری سے پتہ چلتا ہے کہ وضو نہیں ٹوٹتا۔ اسی وجہ سے صحابہؓ کا اس مسئلہ میں اختلاف تھا، علماء نے کہا ہے کہ ان دونوں احادیث میں حقیقت میں تعارض نہیں ہے کیونکہ پہلی روایت منسوخ ہے۔ اس کی دلیل حضرت جابر بن

۱۔ الرسالۃ، ص ۲۱٤ ۲۔ الرسالۃ، ص ۲۳۹

۳۔ السنن لابن ماجة، کتاب الطهارة، باب الوضوء مما غیرت النار رقم الحدیث ٤۸٦

٤۔ سنن لابی داود، کتاب الطهارة، باب فی ترک الوضوء مما مست النار رقم الحدیث ۱۸۷

عبداللہ رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے:

((کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار))[1]

(۳) بعض اوقات آپؐ کسی حکم شرعی کو پورا کرنے کے ایک سے زائد طریقے بتلاتے تھے اور ان میں سے ہر طریقہ اختیار کرنا جائز ہوتا تھا۔ بعض راوی ایک طریقہ ذکر کر دیتے اور بعض دوسرے دوسرا طریقہ ذکر کر دیتے۔ اس سے محسوس ہوتا ہے کہ روایات میں تعارض ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا بلکہ ہر طریقہ کو اختیار کرنا جائز ہے۔

مثال

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپؐ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ وہ اذان میں دو دو کلمات پڑھیں اور اقامت میں ایک ایک کلمہ پڑھیں۔[2]

دوسری طرف حضرت عبداللہ بن زید بن ثابتؓ روایت کرتے ہیں کہ آپؐ کی اذان اور اقامت دونوں دو دو کلمات والی تھیں۔[3]

ان دونوں احادیث میں حقیقت میں تعارض نہیں ہے کیونکہ اقامت کہنے کے دونوں طریقے درست ہیں۔

(۴) حدیث کی روایت بالمعنی کرنے کی وجہ سے بھی احادیث میں تعارض پیدا ہوا کیونکہ اکثر محدثین اور رواۃ نے بعینہ ان الفاظ کو نقل کرنے کا اہتمام نہیں کیا جو آپؐ کی زبان سے صادر ہوئے تھے۔ انھوں نے آپؐ کے معنی مرادی کو اپنے الفاظ سے آگے منتقل کر دیا۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ہی حدیث ایک ہی مفہوم سے الفاظ کے فرق کے ساتھ کتب حدیث میں ملتی ہے۔[4]

ابن سیرین کہتے ہیں:

"کنت اسمع الحدیث من عشرۃ اللفظ مختلف والمعنی واحد"[5]

"میں نے ایک ہی حدیث کو دس مشائخ سے سنا جس کو ہر ایک نے مختلف الفاظ سے روایت کیا اور معنی ایک تھے۔"

(۵) بعض اوقات کسی راوی نے حدیث کا ایسا لفظ چھوڑ دیا جس کے بغیر حدیث کا معنی مکمل نہیں ہوتا اور بظاہر تعارض نظر آتا ہے مثلاً ایک روایت میں ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے لیلۃ الجن کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا "ما شھدھا منا احد" ایک دوسری روایت سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اس موقع پر آپؐ کے ساتھ تھے۔ اس لیے بظاہر ان دونوں روایتوں میں تعارض نظر آتا ہے۔ یہ تعارض اس وجہ سے پیدا ہوا کہ پہلی حدیث کے راوی نے ایک لفظ ساقط کر دیا پوری روایت اس طرح تھی "ما شھدھا منا احد غیری"[6]

۱۔ السنن للنسائی، کتاب الطھارۃ، باب ترک الوضوء مما غیرت النار، رقم الحدیث ۱۸۵

۲۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الاذان، باب بدء الاذان، رقم الحدیث ۶۰۳

۳۔ الجامع للترمذی، کتاب الصلوٰۃ، باب ما جاء فی ان الاقامۃ مثنی مثنی، رقم الحدیث ۱۹۴

۴۔ بیونس ولی؛ ضوابط الترجیح، ص ۱۶۴

۵۔ ابو بکر عبدالرزاق بن ھمام، مصنف عبدالرزاق، کتاب الجامع للامام معمر بن راشد الازدی باب الامام راع، رقم الحدیث ۲۰۶۷۲

۶۔ ضوابط الترجیح، ص ۱۶۵

(۶) بعض اوقات تعارض پیدا ہونے کی وجہ یہ بنی کہ آپؐ نے ایک لفظ عام بولا اور معنی اس کا خاص مراد لیا۔ اب کسی راوی نے اس لفظ کو عموم کے ساتھ آگے منتقل کر دیا اور کسی نے خصوص کے ساتھ آگے منتقل کیا۔

جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت جس کے الفاظ عام ہیں حضرت عائشہؓ اس کو خاص سمجھتی تھیں۔ حضرت ابن عمرؓ ارشاد فرماتے ہیں کہ حضور اکرمؐ نے ارشاد فرمایا کہ میت کو اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے اس حدیث کے الفاظ عام ہیں مگر حضرت عائشہؓ اس کا انکار فرماتی ہیں ان کا خیال ہے کہ حضور اکرمؐ نے یہ ایک خاص عورت کے بارے میں فرمایا تھا کہ وہ یہودی عورت تھی جس پر گھر والے رو رہے تھے اور اس کو عذاب دیا جا رہا تھا۔[۱]

(۷) بعض اوقات کوئی صحابیؓ آپؐ کی مجلس میں اس وقت پہنچا جب آپؐ کسی سوال کا جواب دے رہے تھے۔ راوی نے سوال تو سنا نہیں صرف جواب آگے منتقل کر دیا حالانکہ جواب کا صحیح طرح سمجھنا سوال سننے پر موقوف ہوتا ہے۔[۲]

(۸) احادیث میں تعارض کی ایک وجہ حدیث کے مفہوم میں صحابہؓ کا اختلاف ہے مثلاً ایک صحابیؓ آپؐ کے ایک فعل کو واجب سمجھا اور دوسرے صحابیؓ نے اس کو مستحب سمجھا۔[۳]

مثلاً ایک حدیث میں آپؐ نے سو کر اُٹھنے کے بعد وضوء سے قبل ہاتھ دھونے کا حکم دیا ہے۔ اب بعض حضرات نے اس کو ظاہر پر رکھا اور واجب قرار دیا اور بعض حضرات نے قرائن کی وجہ سے اس کو افضل اور مستحب خیال کیا۔[۴]

(۹) اسی طرح بعض اوقات صحابہؓ کی ایک جماعت نے آپ کو ایک فعل کرتے دیکھا اور انھوں نے اس کو امور طبیعیہ عادیہ میں شمار کیا اور بعض دوسرے صحابہؓ نے اسی فعل کو مقصود خیال کیا اور اس کو مستحب یا سنت قرار دیا۔ مثلاً حجۃ الوداع کے موقع پر آپؐ نے مقام ابطح میں قیام فرمایا اس پر سب صحابہؓ کا اتفاق ہے۔ مگر حضرت ابو ہریرہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی رائے ہے کہ یہ بھی مناسک حج میں داخل ہے اور حاجی کے لیے مقام ابطح میں قیام کرنا سنت ہے۔ لیکن حضرت عائشہؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کی رائے یہ ہے کہ یہ قیام اتفاقی تھا اور مناسک حج میں داخل نہیں ہے۔[۵]

(۱۰) روایات حدیث کے اختلاف کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ بہت سے الفاظ کلام میں ایسے مستعمل ہوتے ہیں جن کے لغوی معنی بھی مستعمل ہیں اور اصطلاحی بھی، نبی کریمؐ نے ایک معنی کے لحاظ سے کوئی کلام ارشاد فرمایا جس کو بعض سننے والوں نے دوسرے معنی میں استعمال سمجھا۔ اس کی ایک دو مثالیں نہیں، سیکڑوں نہیں، ہزاروں بلکہ لاکھوں ملیں گی۔ مثلاً وضوء کا لفظ اصطلاحی معنی کے لحاظ سے متعارف وضو کے معنی میں ہوتا ہے لیکن معنی لغوی کے لحاظ سے نظافت، ستھرائی، پاکیزگی اور ہاتھ دھونے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔[۶]

اسی وجہ سے جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ جن روایات میں آگ سے پکی ہوئی چیزوں کے استعمال پر وضو کا حکم آیا ہے تو اس سے یا تو وضوء لغوی مراد ہے یا وہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔[۷]

۱۔ السنن الکبری للبیہقی، کتاب الجنائز، باب سیاق اخبار تدل علی ان المیت یعذب بالنیاحۃ علیہ......،۴/۷۲

۲۔ الرسالہ ص ۲۱۳ ۳۔ السنۃ و مکانتھا فی التشریع الاسلامی، ص۲۲۹

۴۔ شرح نواوی علی المسلم، ص ۲۸۲

۵۔ یہ تمام روایات السنن الکبری للبیہقی کتاب الحج ۵/۱۶۱،۱۶۰ پر موجود ہیں۔

۶۔ مولانا محمد زکریا، اختلاف الائمہ، ص ۳۵ ۷۔ بدایۃ المجتہد، ۱/۴۰

(۱۱) اس پر علماء کا اجماع ہے کہ صحابہؓ سب کے سب عادل ہیں یعنی معتبر راوی ہیں ۔ ان کی جرح اور تضعیف نہیں کی جاسکتی چنانچہ اصابہ میں اہل سنت کا اس پر اجماع نقل کیا ہے لیکن سہو ونسیان وغیرہ لوازمات بشریہ سب کے ساتھ لگے ہوئے ہیں، اس لئے نقل میں سہو ہوجانا بھی ممکن ہے اور اسی وجہ سے روایت پر عمل کرنے والے کے لیے منجملہ اور ضروریات کے یہ بھی اہم ہے کہ اس روایت کو اسی نوع کی دوسری روایات سے ملا کر دیکھیں کہ ان کے مخالف تو نہیں اگر مخالف ہے تو درجہ مخالفت کی تنقیح کرے۔[۱]

مثال کے طور پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ نبی کریمؐ نے رجب میں عمرہ کیا۔ حضرت عائشہؓ نے جب اس امر کو سنا تو فرمایا کہ ابن عمر بھول گئے حضورؐ نے کوئی عمرہ رجب میں نہیں کیا۔[۲]

(۱۲) احادیث میں تعارض کی ایک وجہ کثرت وسائط ہے کہ احادیث کی روایات میں جس قدر واسطے بڑھتے گئے سابقہ وجوہ کی بناء اتنا ہی اختلاف پیدا ہوتا گیا یہ وجہ بدیہی ہے ہر شخص کو پیش آتی ہے ہر شخص سمجھتا ہے کہ کسی قاصد کے ہاتھ آپ ایک بات کہلا کر بھیجئے لیکن اگر درمیان میں چند واسطہ ہو جاویں گے تو اس میں اختلاف لازمی اور بدیہی ہے، یہی وجہ ہے کہ ائمہ حدیث نے روایات کی وجوہ ترجیح میں علوسند یعنی واسطوں کے کم ہونے کو ایک بڑی وجہ قرار دی ہے۔[۳]

رفع تعارض میں فقہاء و اصولیین کا منہج

جب کسی مجتہد کے سامنے دو متعارض احادیث آئیں گی تو ان کے تعارض کو دور کرنے کے بارے میں مجتہد کا کیا طریقہ کار ہوگا۔ اس سلسلے میں فقہاء و اصولیین کے بہت سے مذاہب ہیں ان میں سے دو مذہب زیادہ مشہور اور زیادہ اہمیت کے حامل ہیں لہٰذا ان کو ذکر کیا جاتا ہے۔

ا۔ جمہور فقہاء کا منہج

علامہ ابن جزیؒ جمہور کے منہج کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اذا تعارض دليلان فاكثر ففي ذلک ثلاثة طرق:

الأول: العمل بهما، وذلک بالجمع بينهما على قدر الامكان، ولو من وجه واحد، وهذا اولى الطرق، لأنه ليس فيه اطراح لاحدهما.

الثاني: ترجيح احدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح المذكورة بعد

الثالث: نسخ احدهما بالآخر، وشرطه معرفة المتقدم والمتأخر منهما فان عجز عن الجمع والترجيح والنسخ تساقط الدليلان ووجب التوقف أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح."[۴]

۱۔ اختلاف الائمہ ص ۴۳ ۲۔ سنن ابن ماجه كتاب المناسك باب العمرة في رجب ص ۲۹۹۸

۳۔ اختلاف الائمہ ص ۵۶ ٤۔ تقريب الوصول الى علم الاصول، ص ۱۱٦

جمہور فقہاء اور اصولیین کے احادیث کے تعارض کو دور کرنے کے طریقہ کار کی طرح شیعہ امامیہ کے نزدیک بھی جمع ترجیح پر مقدم ہے۔[1]

جمہور کے طریقہ کار کی وضاحت کچھ اس طرح ہے:

(۱) سب سے پہلے دونوں متعارض احادیث کو جمع کیا جائے گا اور دونوں پر عمل کیا جائے گا اگر ممکن ہو کیونکہ دونوں پر عمل کرنا کسی ایک پر عمل کرنے اور دوسری کو چھوڑنے سے بہتر ہے۔

(۲) اگر دونوں احادیث متعارضہ کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو ایک حدیث کو دوسری پر ترجیح دی جائے گی ان وجوہ ترجیح کی وجہ سے جن کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

(۳) اگر دونوں احادیث کو جمع کرنا بھی ممکن نہ ہو اور کسی ایک کو دوسری حدیث پر ترجیح دینا بھی ممکن نہ ہو تو اب کسی ایک ناسخ بنایا جائے گا اور دوسری کو منسوخ بنایا جائے گا۔ اس عمل کے لیے دونوں روایتوں کی تاریخ میں غور کیا جائے گا اور متاخر کو متقدم کے لیے ناسخ بنایا جائے گا۔

(۴) اگر جمع کرنا اور ترجیح دینا ناممکن ہو اور تاریخ بھی نہ پتہ چل سکے تو اب دونوں متعارض روایات ساقط ہو جائیں گی اور توقف ہو گا یا مجتہد کی تقلید ہوگی اور یہ فرض کیا جائے گا کہ دونوں روایتیں موجود نہیں ہیں۔

ابن السبکی جمہور کے مذہب کے بارے میں لکھتے ہیں:

"انما یرجح احد الدلیلین علی الآخر اذا لم یمکن العمل بکل واحد منهما، فان امکن ولو من وجه دون وجه، فلا یصار الی الترجیح، بل یصار الی ذلک، لأنه اولی من العمل باحدهما دون الآخر، اذ فیه اعمال الدلیلین، والاعمال اولی من الاهمال."[2]

علامہ بیضاویؒ رقم طراز ہیں:

"اذا تعارضا فانما یرجح احدهما علی الآخر اذا لم یمکن العمل بکل واحد منهما، فان امکن ولو من وجه دون وجه فلا یصار الی الترجیح، لأن اعمال الدلیلین اولی من اهمال احدهما بالکلیة، لکون الاصل فی الدلیل هو الاعمال لا الاهمال.[3]

جمہور کے دلائل

(۱) دو متعارض دلائل کا دلائل ہونا ثابت ہو چکا ہے اور ان دونوں کو عمل میں لانا بھی ممکن ہے تو یہ بہتر ہے کہ ان دونوں پر عمل کیا جائے نہ کہ ایک پر عمل کیا جائے اور دوسری کو چھوڑ دیا جائے۔

(۲) دو متعارض دلیلوں کو جمع کرنا حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کیونکہ جب انھوں نے یہ آیت پڑھی ﴿فَیَوْمَئِذٍ لَّا یُسْئَلُ عَنْ ذَنْۢبِهٖۤ اِنْسٌ وَّ لَا جَآنٌّ﴾[4] اور پھر یہ آیت پڑھی ﴿فَوَرَبِّکَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِیْنَ﴾[5]

۱۔ علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید، ص ۴۳۴ ۲۔ الابهاج، ص ۲۱۰،۲۱۱/۳

۳۔ نهایة السول، ۴۴۹/۴ ۴۔ الرحمن ۵۵:۳۹

۵۔ الحجر ۱۵:۹۲

چونکہ ان دونوں آیتوں میں بظاہر تعارض نظر آتا ہے اس لیے ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ایک آیت میں ہے کہ ان سے سوال کیا جائے گا اور دوسری میں ہے کہ ان سے سوال نہیں کیا جائے گا تو پھر ان دونوں میں تطبیق پیدا کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ان سے یہ سوال نہیں کریں گے کہ کیا تم نے فلاں فلاں کام کیا ہے کیونکہ یہ تو اللہ ان سے بھی زیادہ جانتا ہے بلکہ اللہ ان سے یہ سوال کریں گے کہ تم نے فلاں فلاں کام کیوں کیا۔[1]

(۳) متعارض دلائل کو جمع کرنے سے ان کا نقص اور عیب دور ہو جاتا ہے کیونکہ جمع کرنے سے دونوں متعارض دلیلیں باہم موافق ہو جاتی ہیں اور وہ اختلاف ختم ہو جاتا ہے جو کہ نقص و عجز کا ذریعہ ہے۔ ترجیح کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ ترجیح کے ذریعے ایک دلیل کو لغو اور ترک کر دیا جاتا ہے کیونکہ ترجیح کی وجہ سے راجح پر عمل ہو گا نہ کہ مرجوح پر۔ اسی طرح نسخ اور تخییر میں ایک دلیل کا ترک کرنا لازم آتا ہے اور اسی طرح دونوں دلیلوں کے اسقاط سے دونوں کا ترک لازم آتا ہے۔[2]

احناف کا منہج

دفع تعارض میں احناف کا منہج جاننے کے لیے ہم دیکھتے ان کی کتب کیا کہتی ہیں۔

مولانا عبدالعلی لکھنوی ''فواتح الرحموت'' میں تعارض پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

''وحكمه النسخ إن علم المتقدم والمتأخر، ويكونان قابلين له، وهذا ظاهر جدا والا يعلم المتقدم منهما فالترجيح ان امكن ويعمل بالراجح لأن ترك الراجح خلاف المعقول والاجماع، والا فالجمع بقدر الامكان للضرورة وان لم يمكن الجمع تساقطا؛ لأن العمل باحدهما على التعيين ترجيح من غير مرجح والتخيير مما لا وجه له؛ لان احدهما منسوخ كما هو الظاهر او باطل، فالتخيير بينهما تخيير بين ما هو حكم الله تعالىٰ وبين ما ليس حكمه فاذا تساقطا فالمصير في الحادثة الى مادونهما مرتبا ان وجد فاذا كان التعارض بين الآيتين، فالمصير الى خبر الواحد واذا كان بين الخبرين فالمصير الى اقوال الصحابة او القياس.''[3]

شیخ محمد خضری بک اپنی کتاب ''اصول الفقہ'' میں احناف کا مذہب بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''اذا تعارض نصان حكم بنسخ المتقدم ان علم، فان لم يعلم رجح احدهما بما يفيد الترجيح فان لم يكن جمع بينهما، فان لم يكن تساقطا و عدل في الاستدلال الى ما دونهما مرتبة ان وجد.''[4]

۱۔ تفسیر ابن کثیر، ص ۱۰۵۳

۲۔ المهذب، ص ۲۴۱۴/۵، ۲۴۱۵

۳۔ فواتح الرحموت، ۲/ ۲۳۶

۴۔ اصول الفقه للخضری، ص ۳۵۸

ان عبارتوں سے پتہ چلتا ہے کہ تعارض رفع کرنے میں احناف کا منہج کچھ اس طرح ہے۔

(۱) سب سے پہلے دونوں متعارض دلائل کی تاریخیں تلاش کی جائیں گی اور اگر وہ پتہ چل جائیں تو متقدم کو منسوخ اور متاخر کو ناسخ بنایا جائے گا۔

(۲) اگر دلائل متعارضہ کی تاریخوں کا نہ پتہ چل سکے تو اب ان میں وجوہ ترجیح تلاش کی جائیں گی اور جو راجح ہوگی اس پر عمل کیا جائے گا اور مرجوح کو ترک کر دیا جائے گا کیونکہ راجح کے مقابلہ میں مرجوح کالمعدوم ہے۔

(۳) نسخ اور ترجیح دونوں ممکن نہ ہوں تو اب جمع کا طریقہ اختیار کیا جائے گا کیونکہ دونوں دلیلوں کو ترک کرنے کی بجائے دونوں پر عمل کرنا بہتر ہے۔

(۴) اگر جمع کرنا بھی ممکن نہ ہو تو اب دونوں متعارض دلیلوں سے قطع نظر کرتے ہوئے ان سے ادنیٰ مرتبہ کی دلیل کو تلاش کیا جائے گا اگر نچلے درجہ سے کوئی دلیل مل جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا مثلاً جب دو آیتوں میں تعارض ہو گا تو اب سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو گا تو صحابہؓ کے اقوال یا قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر دو قیاس متعارض ہو جائیں اور ان میں کسی ایک قیاس کو دلیل شرعی کے ذریعے دوسرے پر ترجیح دینا ممکن ہو پھر تو راجح پر عمل کیا جائے گا اور اگر ترجیح دینا ممکن نہ ہو تو مجتہد تحریر کرے اور اپنے دل کی گواہی کے ساتھ کسی ایک پر عمل کرے کیونکہ قیاس کے بعد آگے کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جا سکے۔

احناف کے دلائل

(۱) صحابہؓ کے سامنے جب دو متعارض احادیث آتی تھیں تو وہ ترجیح کا راستہ اختیار کرتے تھے اور ایسا کئی مواقع پر ثابت ہے مثلاً صحابہؓ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث ((**اذا جلس بین شعبها الاربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل.**))[۱] کو حدیث ((**انما الماء من الماء**))[۲] پر ترجیح دی۔

(۲) عقلاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تعارض کے وقت راجح کو مرجوح پر مقدم کیا جائے گا اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ مرجوح کو مقدم نہیں کیا جائے گا اور نہ مرجوح راجح کے برابر ہے۔[۳]

جمہور فقہاء اور احناف کے منہج میں فرق

جمہور فقہاء کے ہاں ترتیب اس طرح ہے۔

جمع ترجیح نسخ تساقط

احناف کے ہاں ترتیب اس طرح ہے۔

۱۔ الصحیح لمسلم، کتاب الحیض، باب نسخ الماء من الماء، رقم الحدیث ۳۴۸

۲۔ الصحیح لمسلم، کتاب الحیض، باب انما الماء من الماء رقم الحدیث ۳۴۳

۳۔ فواتح الرحموت، ص ۲/۲۴۲

نسخ ترجیح جمع تساقط

بینونس الولی جمہور اور احناف کے مذہب میں تطبیق دیتے ہوئے کہتے ہیں:

''تعارض کو رفع کرنے اور دور کرنے میں علماء کے مناہج کئی اور مختلف ہیں۔ ہر ایک نے اپنے منہج کو اختیار کیا ہے اور دلائل و براہین سے اس کا دفاع کیا ہے۔ اب یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا ان مناہج میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جا سکتی ہے یا ان مناہج کو آپس میں جمع کیا جا سکتا ہے۔ واللہ اعلم ظاہر ہے کہ ان مناہج میں جمع و تطبیق ممکن ہے اور جب جمع کرنا ممکن ہے تو اس مشہور قاعدہ ''الاعمال اولی من الاھمال'' پر عمل کرتے ہوئے ترجیح ممکن نہیں ہے۔ ان مناہج میں جمع و توفیق اسی وقت ممکن ہے جب ہم تعارض حقیقی جو نفس الامر اور واقع میں ہوتا ہے اور تعارض وہمی جو کہ صرف مجتہد کے ذہن میں ہوتا ہے ان دونوں میں فرق کریں۔ چنانچہ جب تعارض حقیقی ہوگا تو نسخ سے گریز ممکن نہیں۔ اس حالت میں نسخ کو جمع و ترجیح پر مقدم کیا جائے گا اور یہی نسخ اس آیت میں مقصود ہے۔ ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾[1]

جب تعارض وہمی ہوگا تو اس میں نسخ کی گنجائش نہیں ہے۔ اس حالت میں جمع یا ترجیح کو نسخ پر مقدم کیا جائے گا اور عقلاً یہ بات بہتر ہے کہ جمع کو ترجیح پر مقدم کیا جائے کیونکہ جمع میں دونوں دلیلیں قابل عمل ہوں گی اور ترجیح میں صرف ایک دلیل پر عمل ہوگا۔ مناہج کو اس طرح جمع کرنے سے فائدہ زیادہ ہوگا اور تعارض کی انواع میں اس طرح فرق کرنے سے ہم جمہور احناف اور جمہور اصولیین دونوں کے منہج سے فائدہ اٹھا لیں گے۔[2]

اس بحث سے ثابت ہوا کہ جمہور اصولیین اور احناف اس بات پر متفق ہیں کہ تعارض دور کرنے کے تین طریقے ہیں۔

(۱) جمع جسے تطبیق بھی کہتے ہیں۔ (۲) ترجیح (۳) نسخ

آئندہ فصلوں میں ان تینوں طریقوں پر مفصل بحث کی جائے گی۔

۱۔ البقرة۲:۱۰۶

۲۔ ضوابط الترجيح،ص۲۳۴،۲۳۵

فصل دوم

نسخ کا قاعدہ

لفظ نسخ کی لغوی تحقیق

لغت میں لفظ نسخ دو معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک معنی ہے "ازالہ" یعنی زائل کر دینا، اسی سے یہ محاورہ مستعمل ہے۔

" انتسخت الشمس الظل والشیب الشباب"

سورج نے سایہ کو زائل کر دیا اور بڑھاپے نے جوانی کو زائل کر دیا۔

اسی معنی میں یہ آیت ہے:

﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا﴾[1]

اور یہ آیت بھی اسی معنی میں ہے:

﴿فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِى الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ﴾[2]

نسخ کا دوسرا معنی ہے نقل کرنا یا تحویل کرنا۔

جیسا کہ محاورہ ہے "نسخت الکتاب" یعنی میں نے کتاب نقل کر لی۔

اسی معنی میں یہ آیت ہے:

﴿اِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾[3]

اسی دوسرے معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے لفظ تناسخ مستعمل ہے۔ تناسخ ہندوؤں کا عقیدہ ہے جس کے مطابق انسانی روح جسم بدلتی رہتی ہے اور فنا نہیں ہوتی۔

" ومنه مذهب التناسخ وهو تبديل جسم بجسم آخر بالروح الاول."[4]

ان دونوں معانی کی طرف مختلف لغات میں بھی اشارہ کیا گیا ہے۔

صاحب معجم مقاییس اللغۃ میں لکھتے ہیں:

" قال قوم: قياسه رفع شيء و اثبات غيره مكانه و قال آخرون: قياسه تحويل شيء الى شيء."[5]

بعض حضرات کے نزدیک نسخ کا معنی یہ ہے کہ ایک چیز کو ختم کر کے اس کی جگہ دوسری چیز لائی جائے اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک ایک چیز کو دوسری چیز سے بدلنے کا نام نسخ ہے۔

۱۔ البقرۃ۲:۱۰۶

۲۔ الحج ۲۲:۵۲

۳۔ الجاثیۃ ۴۵:۲۹

۴۔ ابو زید الدبوسی؛ تقویم الادلۃ،ص ۲۲۸

۵۔ معجم مقاییس اللغۃ،۵/۴۲۴

ابن منظور الافریقیؒ نسخ کا معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" النسخ تبديل الشيء من الشيء وهو غيره ونسخ الآية بالآية ازالة مثل حكمها.

والنسخ: نقل الشيء من مكان الى مكان وهو هو." [1]

خلاصہ یہ ہے کہ نسخ کے دو معنی ہیں: ازالہ اور نقل، پہلے معنی کے لحاظ سے منسوخ بالکلیہ ختم ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ ناسخ آ جاتا ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے منسوخ باقی رہتا ہے البتہ اس کی جگہ بدل جاتی ہے۔

نسخ کے دونوں معانی میں سے کون سا معنی حقیقت ہے اور کون سا معنی مجاز ہے۔ اس میں علمائے اصول کا اختلاف ہے۔ ابو الحسین البصری، فخر الدین رازی، آمدی، متاخرین شوافع میں سے اکثر علمائے اصول، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نسخ ازالہ کے معنی میں حقیقت ہے اور نقل کے معنی میں مجاز ہے۔ اکثر احناف اور شوافع میں سے قفالؒ کا مذہب اس کے برعکس ہے اور قاضی ابو بکر باقلانی، قاضی عبدالوہاب اور غزالیؒ کے نزدیک لفظ نسخ ان دونوں معنی میں حقیقت ہے اور یہ مشترک لفظی کی قبیل سے ہے کیونکہ یہ دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ [2]

اصطلاحی تعریف

امام غزالیؒ نے نسخ کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

"انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لو لاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه." [3]

تاج الدین سبکیؒ جمع الجوامع میں نسخ کی تعریف ان الفاظ سے کرتے ہیں۔

" اختلف فى انه رفع او بيان، المختار رفع الحكم الشرعى بخطاب فلا نسخ بالعقل." [4]

آمدی کی تعریف ان الفاظ سے ہے۔

" النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعى سابق." [5]

یعنی نسخ شارع کا وہ خطاب ہے جس کے ذریعہ سابقہ خطاب شرعی سے ثابت حکم کا استمرار ختم کر دیا جاتا ہے۔ ابن حاجبؒ نے انتہائی مختصر الفاظ سے تعریف کی ہے۔

" رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متاخر." [6]

اسی سے ملتی جلتی تعریف ابن امام الکاملیۃ نے کی ہے۔

"هو بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ عنه." [7]

۱۔ لسان العرب، ۴۴۰۷/۶ ۲۔ مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين، ص ۱۹۱

۳۔ المستصفى، ۳۵/۲ ۴۔ جمع الجوامع، ص ۵۸

۵۔ الاحكام للآمدى، ۱۳۴/۳ ۶۔ شرح العضد، ۲۶۷

۷۔ تيسير الوصول شرح منهاج الوصول، ۱۲۴/۴

حنفی عالم علامہ خبازیؒ نے نسخ کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

"وانه بيان لمدة الحكم المطلق الذى ظاهره البقاء فكان تبديلا فى حقنا بيانا محضافى حق صاحب الشرع."[1]

شیعہ عالم محمد جواد مغنیہ نسخ کی تعریف میں لکھتے ہیں:

"نسخ موجودہ حکم کے منتہی ہونے پر دلیل اور بیان ہے...... نسخ فروع اور احکام شرعیہ میں ممکن اور جائز ہے۔ البتہ اصول وعقائد میں جائز نہیں۔ نسخ اس شرط پر جائز ہے کہ ناسخ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا قول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہو کیونکہ نسخ وحی کے ذریعے ہوتا ہے اور خاتم النبیینؐ کے بعد وحی متصور نہیں ہے۔"[2]

ان تعریفات میں غور کرنے سے درج ذیل نکات سامنے آتے ہیں۔

(۱) نسخ کا عمل شارع کی جانب سے ہوتا ہے۔

(۲) متقدم دلیل کو منسوخ اور متاخر کو ناسخ بنایا جائے گا۔

(۳) اگر بلا خطاب شرعی موت یا جنون وغیرہ کی وجہ سے کوئی حکم مرتفع ہو جائے تو اس کو نسخ نہیں کہا جائے گا۔

(۴) اسی طرح اگر کسی شرعی حکم کی مدت پہلے سے طے ہو تو مدت گزر جانے کے ساتھ اس حکم کا مرتفع ہو جانا بھی نسخ نہیں کہلائے گا۔

(۵) اگر کسی حکم کا دار و مدار کسی علت پر ہو اور علت کے معدوم ہو جانے سے حکم معدوم ہو جائے تو اس کو بھی نسخ نہیں کہا جائے گا۔

(۶) نسخ حکم شرعی کا ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر زمانہ جاہلیت میں رائج کسی حکم کو شریعت ممنوع قرار دے دے تو اس کو نسخ نہیں کہا جائے گا کیونکہ زمانہ جاہلیت میں رائج احکام شرعی احکام نہیں تھے۔

(۷) ناسخ اور منسوخ کے درمیان وقفہ ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا استثناء، شرط اور غایت جو کہ ماقبل کلام کے ساتھ متصل ہوتی ہیں ان کو ناسخ نہیں کہا جائے گا۔

(۸) نسخ کا عمل دلیل عقلی کی بنیاد پر نہیں ہو سکتا۔

(۹) نسخ کی حقیقت کے بارے میں دو رائے ہیں۔ ایک رائے کے مطابق نسخ دائمی حکم کو اچانک مرتفع کر دینا ہے اور دوسری رائے کے مطابق نسخ اللہ کے علم میں پہلے سے طے شدہ مدت کا بیان ہے۔

نسخ کی شرائط

علماء نے نسخ کی کچھ شرائط ذکر کی ہیں جن کا تعلق قرآن اور سنت دونوں کے نسخ سے ہے ان شرائط کا خلاصہ درج

۱۔ المغنی فی اصول الفقہ،ص ۲۵۱

۲۔ علم اصول الفقہ فی ثوبہ الجدید،ص ۱۹۱

ذیل ہے۔

(۱) منسوخ حکم کا ثبوت خطاب شرعی متقدم کی وجہ سے ہوا ہو۔ لہٰذا وہ حکم جو دلیل عقلی یا برأت اصلیہ کی وجہ سے ثابت ہو مثلاً اسلام کے ابتدائی دور میں شراب مباح تھی، بعد میں اس اباحت کو ختم کر دیا گیا تو اس کو نسخ نہیں کہا جائے گا کیونکہ شراب کی اباحت کا حکم کسی شرعی خطاب کی وجہ سے ثابت نہیں تھا بلکہ یہ عربوں کی عادت تھی۔

(۲) منسوخ حکم مطلق ہو کسی مدت معلومہ کے ساتھ مقید نہ ہو کیونکہ ناسخ مکلفین کے انتظار کے بغیر اچانک آتا ہے۔

(۳) دلیل ناسخ کا بھی خطاب شرعی ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر مکلف کی موت، جنون، یا اس کے علاوہ کسی ذاتی عارضہ کی وجہ سے حکم مرتفع ہو جائے تو اس کو نسخ نہیں کہا جائے گا کیونکہ حکم اس عارضہ کی وجہ سے ساقط ہوا ہے، شرعی حکم کی بناء پر ساقط نہیں ہوا۔

(۴) ناسخ منسوخ سے جدا اور مؤخر ہو چنانچہ اگر کسی نص کے ساتھ شرط، غایت یا استثناء ملا ہوا ہو تو اس کو نسخ نہیں کہا جائے گا بلکہ اس کو تخصیص کہیں گے۔[۱]

البتہ اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اتنا وقفہ کافی ہے کہ مکلف اعتقاد قلب پر قادر ہو جائے اور فعل پر قدرت شرط نہیں ہے۔[۲]

(۵) ناسخ اور منسوخ اس طرح ایک دوسرے سے متعارض ہوں کہ ان کو کسی طرح جمع کرنا ممکن نہ ہو۔ یہ شرط جمہور کے نزدیک ہے کیونکہ وہ جمع کو نسخ پر مقدم کرتے ہیں۔ احناف کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے کیونکہ وہ نسخ کو جمع پر مقدم کرتے ہیں۔ امام شاطبیؒ فرماتے ہیں:

" لا ینبغی قبول تلک الدعوی فیه. ای النسخ، الامع قاطع بالنسخ بحیث لا یمکن الجمع بین الدلیلین، ولا دعوی الاحکام فیهما."[۳]

(۶) ناسخ اور منسوخ قوت میں برابر ہوں یا ناسخ زیادہ قوی ہو۔ جمہور کے نزدیک قوت سے مراد ثبوت اور دلالت کی قوت ہے۔ لہٰذا اس بناء پر قرآن اور حدیث مشہور کو خبر واحد کے ذریعے نسخ کرنا درست نہیں ہے کیونکہ خبر واحد ظنی الثبوت ہے۔ البتہ قرآن اور خبر متواتر چونکہ دونوں قطعی لہٰذا یہ ایک دوسرے کو منسوخ کر سکتے ہیں۔[۴]

(۷) منسوخ حکم ایسا ہونا چاہیے جو نسخ کو قبول کر سکتا ہو۔ یعنی وہ امر ممکن ہو نہ واجب لذاتہ ہو اور نہ ممتنع لذاتہ ہو۔ مثلاً توحید کا عقیدہ واجب لذاتہ ہے اور کفر ممتنع لذاتہ ہے۔ اسی طرح تمام عقائد، اخلاقی احکام اور اخبار ایسے احکامات ہیں جو نسخ کو قبول نہیں کرتے۔ نسخ صرف عملی احکام میں جاری ہوتا ہے۔[۵]

(۸) ایسا حکم جس کے ساتھ تابید کا ذکر ہو صراحتاً یا دلالۃً وہ بھی منسوخ نہیں ہو سکتا مثلاً محدود فی القذف کی گواہی کے بارے میں قرآن میں آیا ہے "**لا تقبلوا لهم شهادة ابدا** "اس آیت میں اور ابد یعنی ہمیشہ کا لفظ صراحتاً مذکور

۱۔ المهذب،۲/۵۳۹ ۲۔ اصول السرخسی،۲/۶۴

۳۔ الموافقات،۳/۳۴۰ ٤۔ مختلف الحدیث بین الفقهاء والمحدثین،ص۱۹٦

۵۔ نور الانوار،ص ۲۱۲

ہے۔ لہٰذا یہ آیت منسوخ نہیں ہو سکتی۔اسی طرح وہ احکام جن کو چھوڑ کر آپؐ نے وفات پائی ہے وہ بھی کبھی منسوخ نہیں ہو سکتے کیونکہ دلالۃ یہ احکام بھی مؤبد ہو گئے ہیں۔[1]

نسخ کی اقسام

نسخ کی بہت سی اقسام اور صورتیں ممکن ہیں ان میں سے بعض صورتوں کو علماء نے جائز قرار دیا ہے اور بعض صورتوں کو ناجائز قرار دیا ہے اور بعض صورتوں کے جواز اور عدم جواز میں علماء کا اختلاف ہے۔ بہر حال نسخ کی بڑی چار صورتیں ہیں، جن کی آگے کئی ذیلی اقسام بن جاتی ہیں۔

۱۔ قرآن کا قرآن سے نسخ

تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن کا قرآن سے نسخ کرنا جائز ہے۔صرف ابو مسلم اصفہانیؒ جو کہ ایک معتزلی تھا اس نے قرآن میں نسخ سے انکار کیا ہے۔[2]

البتہ اس بات میں علماء کا شدید اختلاف ہے کہ قرآن میں کتنی آیات منسوخ ہیں۔اس اختلاف کی بڑی وجہ یہ ہے کہ کئی علماء نسخ کا لفظ ذکر کرتے ہیں مگر مراد تخصیص یا تقیید لیتے ہیں۔اس لیے حقیقتاً منسوخ آیات قرآن میں بہت کم ہیں۔

مثلاً: آیت وصیت یعنی:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَ كُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرَ نِ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَ الْاَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ[3]

آیت میراث کی وجہ سے منسوخ ہو گئی ہے۔

﴿لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَ الْاَقْرَبُوْنَ وَ لِلنِّسَآءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَ الْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا﴾[4]

۲۔ قرآن کا سنت سے نسخ

اس بات پر تو علماء کا اتفاق ہے کہ عقلاً سنت سے قرآن کا نسخ جائز ہے لیکن شرعاً اس کے وقوع میں علماء کا اختلاف ہے۔ جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ اس کا وقوع شرعاً بھی جائز ہے اور امام شافعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کا مذہب یہ ہے اس کا وقوع شرعاً جائز نہیں ہے البتہ اگر ناسخ حدیث کی تائید کتاب اللہ یا اجماع سے ہو جائے تو پھر وہ ناسخ بن سکتی ہے۔[5]

مثلاً اس حدیث: ((ان اللہ قد اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث))[6]

نے آیت وصیت: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَ كُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرَ نِ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَ الْاَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ﴾[7] کو منسوخ کر دیا۔

۱۔ نور الانوار، ص۲۱۳ ۲۔ فواتح الرحموت، ۲/۷۰ ۳۔ البقرۃ۲:۱۸۰

٤۔ النسآء٤:۷ ۵۔ المستصفی، ۲/۱۰۰، ۱۰۱؛روضۃ الناظر، ص٤۵؛الاحکام، ۳/۱۸٤

٦۔ الجامع للترمذی، کتاب الوصایا، باب ما جاء فی الوصیۃ للوارث،رقم الحدیث ۲۱۲۰؛السنن لأبی داؤد، کتاب الوصایا،باب ما جاء فی الوصیۃ للوارث،رقم الحدیث ۲۸۷۰ ۷۔ البقرۃ۲:۱۸۰

یہ بات ملحوظ رہے کہ احناف کے نزدیک حدیث متواتر اور حدیث مشہور سے قرآن کو نسخ کرنا جائز ہے لیکن خبر واحد سے نسخ کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ ابن حزمؒ کے نزدیک خبر واحد سے بھی قرآن کو نسخ کرنا جائز ہے۔[1]

۳۔ سنت کا سنت سے نسخ

اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ سنت کو سنت سے نسخ کرنا جائز ہے اس میں کسی کی مخالفت نہیں ہے۔ سنت کے سنت سے منسوخ ہونے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ حدیث متواتر کا متواتر سے نسخ

۲۔ خبر واحد کا خبر واحد سے نسخ

۳۔ خبر واحد کا حدیث متواتر سے نسخ

۴۔ حدیث متواتر کا خبر واحد سے نسخ

ان میں سے پہلی تین صورتوں کے جواز پر علماء کا اتفاق ہے مگر چوتھی صورت میں جمہور علماء کی رائے عدم جواز کی ہے کیونکہ خبر واحد کی نسبت ضعیف ہے اور خبر متواتر اقویٰ ہے اور ضعیف کے ذریعہ اقوی کو نسخ نہیں کیا جا سکتا، اور ظاہریہ کے نزدیک خبر واحد سے حدیث متواتر کو منسوخ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ان کے پاس اس کی کوئی واضح مثال موجود نہیں ہے۔[2]

مثال

حضرت بریدہؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: ((نهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدالكم))[3]

اس حدیث کے ابتدائی الفاظ سے پتہ چلتا ہے کہ شروع میں آپؐ نے تین دن سے زیادہ قربانی کا گوشت رکھنے کی ممانعت کی تھی اور اس حدیث کے آخری جملے سے پتہ چلتا ہے کہ آپؐ نے تین دن سے زیادہ استعمال کرنے کی بھی اجازت دے دی تھی اور پہلا حکم منسوخ ہو گیا۔

۴۔ سنت کا قرآن سے نسخ

جمہور علماء کے نزدیک قرآن سنت کو منسوخ کر سکتا ہے۔ امام شافعیؒ کے اس میں دو قول ہیں ایک قول جواز کا ہے اور دوسرا قول عدم جواز ہے لیکن صحیح قول عدم جواز کا ہے۔[4]

الرسالۃ میں فرماتے ہیں:

" وسنة رسول الله لا ينسخها الا سنة لرسول الله ولو احدث الله لرسوله في سن فيه غير ما سن رسول الله، لسن فيما احدث الله اليه، حتى يبين للناس ان له سنة ناسخة للتي

۱۔ اصول الفقه الاسلامی،۹۷۱/۲

۲۔ اصول الفقه الاسلامی،۹٦۸/۲؛فواتح الرحموت،۹۰/۲

۳۔ السنن للنسائی، کتاب الجنائز،باب زیارۃ القبور،رقم الحدیث ۲۰۳۳

۴۔ فواتح الرحموت،۹۱/۲؛الاحکام للآمدی،۱۸۵/۳

قبلها مما يخالفها وهذا مذكور في سنة الرسول."[1]

مثال

بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے کا حکم احادیث سے ثابت ہے[2] اور اس حکم کو قرآن کی اس آیت نے منسوخ کیا ہے۔

﴿قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[3]

اس مثال سے پتہ چلتا ہے کہ کتاب اللہ سنت کو منسوخ کر سکتی ہے۔

نسخ کو پہچاننے کی علامات

ناسخ اور منسوخ کی پہچان محض عقل اور محض قیاس سے نہیں ہو سکتی کیونکہ نسخ یا تو حکم شرعی کو اٹھانے کے لیے ہوتا ہے یا حکم شرعی پر عمل کرنے کی مدت کی انتہاء کو بیان کرتا ہے اور ان دونوں چیزوں میں عقل کو دخل حاصل نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر صرف عقل کی بنیاد پر احکام منسوخ ہو سکتے تو پھر عقل کی بنیاد پر احکام کا ثبوت بھی ہونا چاہیے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

علاوہ ازیں ناسخ اور منسوخ کا علم ان کے تاخر و تقدم سے ہوتا ہے اور عقل کے ذریعے کسی چیز کا تقدم و تاخر نہیں معلوم کیا جا سکتا ہے[4]

لہٰذا ناسخ اور منسوخ کے علم کا دار و مدار محض نقل پر ہے۔ برابر ہے کہ اس کا علم قرآن و حدیث سے ہو یا اجماع سے ہو یا راوی کے اپنے قول کی وجہ سے۔

امام شافعیؒ اس بارے میں فرماتے ہیں:

"الناسخ انما يؤخذ بخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن بعض اصحابه لا مخالف له او امر اجمعت عليه عوام الفقهاء."[5]

علمائے اصول نے نسخ کی پہچان کے لیے کچھ علامات اور قرائن ذکر کیے ہیں جو کہ درج ذیل ہیں۔

(۱) قرآن کی آیت خود صراحت کر دے کہ فلاں حکم منسوخ ہے۔ مثلاً قرآن میں پہلے حکم دیا گیا ہے کہ ہر دس کفار کے مقابلہ میں ایک مسلمان کا ثابت قدم رہنا ضروری ہے مگر بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اور ہر دو کافروں کے مقابلہ میں ایک مسلمان کا ثابت قدم رہنا ضروری ہو گیا اس نسخ پر یہ آیت صراحت کر رہی ہے۔

﴿اَلْـٰٔنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًا﴾[6]

(۲) آپؐ خود اپنے قول کے ذریعے واضح کر دیں کہ فلاں حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ مثلاً شروع اسلام میں آپؐ نے

۱۔ الرسالة، ص ۱۰۸

۲۔ صحيح لمسلم كتاب المساجد باب تحويل القبلة من القدس الى الكعبة رقم الحديث ٥٢٥

۳۔ البقرة ۲:۱٤٤ ٤۔ المهذب، ۲/۶۲۱

۵۔ كتاب الام، ص ۱۲۳۵ ٦۔ الانفال ۸:٦٦

قبروں پر جانے سے ممانعت کی تھی اور بعد میں اس حکم کو منسوخ کر کے اجازت دے دی۔ اور فرمایا ((کنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها)) ۱

(۳) آپ کا فعل دلالت کرے کہ فلاں حکم منسوخ ہے مثلاً آپؐ نے حضرت ماعزؓ کو زنا کی سزا کے طور پر صرف رجم کیا کوڑے نہیں لگوائے چنانچہ آپ کا یہ فعل دلالت کرتا ہے کہ یہ حدیث ((الثيب بالثيب جلد مائة ورمى بالحجارة)) ۲ منسوخ ہے۔ یہ علامت ان علماء کے نزدیک ہے جو فعل کے ذریعے قول کے نسخ کے جواز کے قائل ہیں۔ ۳

(۴) صحابیؓ کے قول سے پتہ چل جائے کہ فلاں حکم منسوخ ہے۔ جیسا کہ حضرت ابی بن کعبؓ فرماتے ہیں کہ صرف منی کے خروج پر غسل ضروری ہونا ابتدائے اسلام میں رخصت کے طور پر تھا بعد میں آپؐ نے اس سے روک دیا (کہ غسل صرف منی کے خروج پر واجب نہیں ہے بلکہ محض التقائے ختانین سے غسل فرض ہو جائے گا)۔ ۴

(۵) راوی خود بتا دے کہ اس نے حدیث فلاں وقت سنی مثلاً وہ کہتا ہے کہ میں نے فتح مکہ کے سال یہ حدیث سنی۔ لہٰذا یہ حدیث اس حکم کو منسوخ کر دے گی جو اس سے مقدم ہوگا۔ مثلاً حضرت شداد بن اوسؓ کی روایت کہ آپؐ نے فرمایا ((افطر الحاجم والمحجوم)) ۵ یہ روایت حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت کی وجہ سے منسوخ ہے کہ آپؐ نے پچھنے لگوائے اس حال میں کہ آپؐ حالت احرام میں تھے اور روزہ دار تھے۔ ۶ کیونکہ ابن عباسؓ دس ہجری حجۃ الوداع کے سال آپؐ کے ساتھ تھے اور حضرت شداد کی حدیث کا تعلق فتح مکہ کے سال سے ہے جو کہ آٹھ ہجری میں ہوئی۔ ۷

(۶) بعض اوقات صحابہؓ کے اجماع سے کسی حکم کے منسوخ ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ اجماع خود تو کسی حدیث کو منسوخ نہیں کر سکتا مگر اجماع سے پتہ چل جاتا ہے کہ فلاں حدیث منسوخ ہے۔

مثلاً امیر معاویہؓ آپؐ سے روایت بیان کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

((من شرب الخمر فاجلدوه ومن عاد فى الرابعة فاقتلوه.)) ۸

یہ حدیث متعارض ہے ان احادیث کے جن میں شراب کی حد صرف کوڑے بیان کی گئی ہے اور ان احادیث کے جن میں چند استثنائی صورتوں کے علاوہ مسلمان کو قتل کرنے کی ممانعت کی گئی ہے۔

۱۔ السنن للنسائي، كتاب الجنائز، باب فى زيارة القبور، رقم الحديث ۲۰۳۳

۲۔ السنن لأبي داؤد، كتاب الحدود، باب فى الرجم، رقم الحديث ٤٤١٥

۳۔ وهبة الزحيلي، اصول الفقه الاسلامي، ص ۹۹۵

٤۔ الجامع للترمذي، كتاب الطهارة، باب ما جاء ان الماء من الماء، رقم الحديث ۱۱۰

٥۔ السنن لابن ماجة، كتاب الصيام، باب ما جاء فى الحجامة للصائم، رقم الحديث ۱٦۸۱

٦۔ الجامع الصحيح للبخاري، كتاب جزاء الصيد، باب الحجامة للمحرم، رقم الحديث ۱۸۳٥

۷۔ المهذب، ۲/٦۲۲

۸۔ السنن لأبي داؤد، كتاب الحدود، باب اذا تتابع فى شرب الخمر، ص ٤٤۸٥

مثلاً یہ حدیث:

((لا یحل دم امرئ مسلم یشهد أن لا اله الا الله وانی رسول الله صلی الله علیه وسلم الا باحدی ثلاث: الثیب الزانی، والنفس بالنفس، والتارک لدینه المفارق للجماعة.)) [1]

اس حدیث میں شرابی کا ذکر نہیں ہے۔

حافظ ابن الصلاح رقم طراز ہیں:

''بعض اوقات نسخ کا اجماع سے علم ہوتا ہے جیسا کہ چوتھی مرتبہ شراب نوشی کرنے پر شرابی کو قتل کرنے کی حدیث منسوخ ہے اور اس کے نسخ کا علم صحابہؓ کے اجماع سے ہوا کیونکہ صحابہؓ نے اجماعی طور پر اس حدیث پر عمل نہیں کیا۔ اجماع اگرچہ نہ خود منسوخ ہوتا ہے نہ کسی اور دلیل کو منسوخ کر سکتا ہے لیکن اجماع دلیل ناسخ کے وجود پر راہنمائی کرتا ہے۔'' [2]

(۷) صحابی اگر کسی حدیث کے بارے میں کہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے یا پہلے حکم ایسے تھا پھر بعد میں منسوخ ہو گیا تو اس صورت میں نسخ ثابت ہو گیا یا نہیں؟ تو یہاں پر جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ صحابی کے اس قول کی بناء پر اس حدیث کو منسوخ نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ صحابیؓ کا یہ قول اس کے ذاتی اجتہاد کی بنیاد پر ہو اور کسی نص کی بناء پر نہ ہو اور احناف کے نزدیک صحابیؓ کے اس قول کی بناء پر نسخ ثابت ہو جائے گا کیونکہ صحابیؓ عادل اور ثقہ ہے تو یقیناً اس نے نسخ ہونے کی خبر آپؐ سے سن کر دی ہوگی۔ عبدالکریم نملہ اور شیخ محمد خضری بک نے جمہور کے قول کو ترجیح دی ہے۔ [3]

(۸) دو متعارض حکموں میں سے ایک شرعی حکم ہو اور دوسرا حکم عادت سابقہ کے مخالف ہو تو اس صورت میں شرعی حکم کو عادت کا ناسخ مانا جائے گا۔ [4]

نسخ کی مسترد علامات

امام غزالیؒ نے اپنی کتاب ''المستصفی'' میں ان علامات کا تذکرہ کیا ہے جو نسخ کی علامات نہیں بن سکتیں اور جن کی بنیاد پر کسی حکم کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ صحابیؓ کہے کہ حکم پہلے اس طرح تھا پھر منسوخ ہو گیا (صحابیؓ کا یہ قول ناسخ نہیں بن سکتا) کیونکہ ہو سکتا ہے کہ صحابیؓ نے اجتہاد کی بناء پر ایسا کہا ہو۔

۲۔ ایک آیت قرآن میں دوسری آیت کے بعد درج ہو (تو بعد والی آیت پہلی والی آیت کو نسخ نہیں کر سکتی) کیونکہ قرآن میں سورتیں اور آیات ترتیب نزولی کے مطابق درج نہیں ہیں بلکہ کئی دفعہ (نزول میں) متاخر آیت کو (درج کرنے میں) مقدم کر دیا گیا۔

۱۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الدیات، باب اذا قتل بحجر او بعصا، برقم الحدیث ٦٨٧٨

۲۔ علوم الحدیث لابن الصلاح، ص ۲۷۸

۳۔ المھذب، ٦٢٤/٢؛ اصول الفقه للخضری، ص ۲۷۰

٤۔ اصول الفقه الاسلامی، ٩٩٦/٢

۳۔ کسی ایک حدیث کا راوی کم عمر ہو (تو اس بناء پر بڑی عمر والے صحابیؓ کی حدیث کو منسوخ نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ بعض اوقات چھوٹے صحابہؓ بڑوں سے سن کر روایت کرتے تھے اور بعض اوقات بڑے صحابہ چھوٹوں سے سن کر روایت کرتے تھے اور اس کا برعکس بھی ہوتا تھا۔

۴۔ کوئی ایسا صحابی ایک روایت بیان کرے جو صحابیؓ فتح مکہ کے سال مسلمان ہوا ہو اور روایت کے ساتھ یہ الفاظ نہ کہے کہ میں نے یہ حدیث فتح مکہ کے سال سنی ہے (تو اس روایت کی وجہ سے وہ حدیث منسوخ نہیں سمجھی جائے گی جو فتح مکہ سے پہلے کی ہو) کیونکہ عین ممکن ہے کہ اس صحابیؓ نے حدیث حالت کفر میں سنی ہو اور حالت اسلام میں روایت کی ہو یا ہوسکتا ہے اس حدیث کو کسی ایسے صحابیؓ سے سنا ہو جو پہلے سے مسلمان ہو۔

۵۔ اسی طرح اگر کسی راوی کی آپؐ کے ساتھ صحبت منقطع ہوگئی (انتقال یا ہجرت وغیرہ کی وجہ سے) تو یہ گمان ہوتا ہے کہ اس راوی کی روایت اس راوی کی روایت سے مقدم ہوگی جس کی صحبت آپؐ کے ساتھ باقی رہی۔
حالانکہ ایسا ہونا ضروری نہیں ہے کہ جس صحابیؓ کی صحبت متاخر ہو تو اس کی روایت بھی دوسرے صحابیؓ سے متاخر ہو۔

۶۔ دونوں احادیث میں سے ایک عقل کے فیصلہ اور برأت اصلیہ کے موافق ہو تو اس سے گمان ہوتا ہے کہ یہ روایت مقدم ہوگی حالانکہ ایسا ہونا بھی لازم نہیں ہے۔[۱]

۱۔ المستصفی،۲/۱۱۸

فصل سوم

جمع بین الاحادیث کا قاعدہ

لفظ جمع کی لغوی تحقیق

لفظ جمع ''ج، م، ع'' مادہ سے مصدر ہے۔ لغت میں یہ لفظ منتشر چیز کو اکٹھا کرنے اور ایک دوسرے کے قریب کرنے کا معنی دیتا ہے۔

صاحب لسان لفظ جمع کے ذیل میں لکھتے ہیں:

" جمع الشی عن تفرقه یجمعه جمعا و جمّعه و اجمعه فاجتمع و اجدمع...... جمعت الشیء اذا جئت به من ههنا و ههنا."[1]

جمعت الشیء (میں نے چیز اکٹھی کی) کا لفظ اس وقت بولا جاتا ہے جب آپ کسی چیز کو ادھر ادھر سے لا کر اکٹھا کریں۔

علامہ راغب اصفہانیؒ کے نزدیک بھی کسی چیز کے اجزاء کو ایک دوسرے کے قریب کر کے ملانے کو جمع کہتے ہیں۔

" الجمع ضم الشی بتقریب بعضه من بعض، یقال جمعته فاجتمع."[2]

اسی مفہوم میں لفظ جمع اس آیت میں استعمال ہوا۔

﴿اَیَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَلَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهٗ﴾[3]

''کیا انسان یہ گمان کرتا ہے کہ ہم اسکی ہڈیوں کو جمع نہ کر سکیں گے۔''

القاموس المحیط میں لفظ جمع کا لغوی معنی ان الفاظ سے بیان کیا گیا ہے۔

"فالجمع کالمنع: تالیف المفترق...... والجمیع: ضد المفترق."[4]

ان ساری عبارتوں میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ لفظ جمع کا لغوی مفہوم یہ ہے کہ منتشر اجزاء یا منتشر اشیاء کو اکٹھا کر کے ان کو ایک وحدت کی شکل دے دی جائے۔ جمع کا یہی لغوی مفہوم اس کے اصطلاحی مفہوم میں ملحوظ ہے کیونکہ جمع بین الاحادیث کے عمل میں دو یا دو سے زائد متعارض احادیث میں ایسے تطبیق دی جاتی ہے کہ وہ اکٹھی ہو جاتی ہیں اور ان کا ظاہری تعارض ختم ہو جاتا ہے۔

۱۔ لسان العرب، ۱/۶۷۸

۲۔ مفردات غریب القرآن، ص ۹۶

۳۔ القیامۃ ۷۵:۳

٤۔ القاموس المحیط، ص ۷۱۰

اصطلاحی تعریف

جمع کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ سے کی گئی ہے۔

"بیان التوافق و الائتلاف بین الادلة الشرعیة سواء کانت عقلیة او نقلیة، واظهار ان الاختلاف غیر موجود بینهما حقیقة وسواء کان ذلک البیان بتاویل الطرفین او احدهما."[1]

دلائل شرعیہ کے درمیان موافقت اور اتحاد کو بیان کرنا وہ دلائل عقلی ہوں یا نقلی ہوں اور اس بات کو ظاہر کرنا کہ دونوں متعارض دلائل میں درحقیقت اختلاف موجود نہیں ہے۔ برابر ہے کہ جمع کے عمل میں دونوں طرف (دونوں متعارض دلائل) میں تاویل[2] کرنا پڑے یا کسی ایک طرف میں تاویل کرنا پڑے۔"

ابوزہرہ نے اختصار سے جمع کی تعریف کی ہے۔

" ان یؤول احد النصین بحیث یتلاقی مع النص الآخر."[3]

کہ دونوں نصوص میں سے کسی ایک میں ایسی تاویل کی جائے کہ وہ دوسری نص کے ساتھ مل جائے (اور اختلاف باقی نہ رہے)۔

جمع کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ سے بھی کی گئی ہے۔

" الائتلاف بین الادلة الشرعیة وتوافقهما، وبیان ان الاختلاف بینهما غیر موجود حقیقة."[4]

ان تعریفات میں غور کرنے سے درج ذیل امور سامنے آتے ہیں۔

۱۔ جمع کا عمل نصوص نقلیہ یعنی قرآن کی آیات اور احادیث کے درمیان بھی ہوسکتا ہے اور دلائل عقلیہ یعنی دو متعارض قیاسوں کے درمیان بھی ہوسکتا ہے۔

۲۔ جمع کے عمل کا مقصد یہ ہے کہ نصوص یا دلائل کے درمیان جو ظاہری تعارض نظر آ رہا ہے اس کو دور کر کے ان پر عمل کیا جائے۔

۳۔ جمع کے عمل میں تاویل کا سہارا لینا پڑتا ہے اور تاویل کا عمل دونوں متعارض دلائل میں بھی ہوسکتا ہے اور کسی ایک دلیل میں بھی کیا جاسکتا ہے۔

۴۔ ادلہ میں تعارض ظاہری ہوتا ہے کیونکہ شارع کے کلام میں حقیقی تعارض پایا جانا ممکن نہیں ہے اور جمع کا عمل اس ظاہری تعارض کو دور کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔

۱۔ محمد ابراهیم الحفناوی، التعارض والترجیح عند الاصولیین واثرهما فی الفقه الاسلامی،۲۵۶

۲۔ التاویل: صرف اللفظ عن معناه الظاهر، الی معنی مرجوح، یحتمله علی سبیل الظن، لدلیل دل علی ذلک۔(معجم مصطلحات اصول الفقه،ص ۱۱۶)

۳۔ اصول الفقه لأبی زهرة،ص ۱۸۴ ۴۔ المهذب فی علم اصول الفقه المقارن،۲۴۱۹/۵

جمع کی شرائط

ہر دو متعارض احادیث کو جمع کرنا درست نہیں ہے بلکہ جمع بین الاحادیث کے لیے کچھ شرائط ہیں جو کہ درج ذیل ہیں۔

۱۔ دونوں متعارض دلیلوں میں سے ہر ایک کی حجیت ثابت ہو اور یہ بات ان کی سند کے صحیح ہونے سے ہو گی۔ چنانچہ اگر ان دونوں احادیث میں سے ایک ضعیف ہو یا شاذ ہو یا منکر ہو یا متروک ہو تو اس وقت دوسری حدیث معارضہ سے سالم ہو گی اور اس پر عمل کرنا متعین ہو گا اور جمع بین الاحادیث کی ضرورت نہیں رہے گی بلکہ یہ تو دلیل اور غیر دلیل کو جمع کرنا ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر دونوں ضعیف ہوں اور ان میں حجیت کی شروط مفقود ہوں تو ان دونوں کو چھوڑ دیا جائے گا اور کسی اور دلیل پر عمل کیا جائے گا۔[۱]

۲۔ دونوں دلیلوں کو جمع کرنے سے شریعت کی کسی نص یا نص کے جزء کا ابطال لازم نہ آتا ہو کیونکہ اس صورت میں یہ جمع کرنا غیر معتبر ہو گا اور احکام شرعیہ میں اس پر اعتماد کرنا درست نہیں ہے۔

امام الحرمین فرماتے ہیں:

"مما غلط الشافعی فیه القول علی المؤولین، کل ما یؤدی التاویل فیه الی تعطیل اللفظ"[۲]

امام غزالی مستصفی میں فرماتے ہیں:

"قال بعض الاصولیین: کل تاویل یرفع النص او شیئا منه فهو باطل."[۳]

مثلاً اس آیت ﴿يَـٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[۴]

میں لفظ "ارجلکم" کو منصوب بھی پڑھا گیا ہے اور مجرور بھی پڑھا گیا ہے۔ جنھوں نے نصب پڑھا انھوں نے عامل "اغسلوا" کو بنایا اور مراد یہ ہے کہ پاؤں میں مقصود دھونا ہے نہ کہ مسح کرنا اور یہی مذہب جمہور اور تمام علماء کا ہے اور آپؐ کے فعل سے بھی یہ ثابت ہے۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے "الی الکعبین" کے لفظ سے دھونے کی حد بھی بیان کر دی جیسا کہ ہاتھوں کے دھونے کی حد "الی المرفقین" کے ذریعے بیان کی۔ لہٰذا یہ آیت دونوں پاؤں کے دھونے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے اور جن حضرات نے "ارجلکم" کو مجرور پڑھا ہے۔ انھوں نے عامل حرف جر باء کو قرار دیا ہے۔ لہٰذا یہ "رؤسکم" پر معطوف ہو جائے گا۔ اس صورت میں اس آیت سے پاؤں کے مسح کا وجوب حاصل ہو گا یہی مذہب شیعہ کا ہے اور انھوں نے نصب کی قرأت میں تاویل کی ہے اور صرف مسح کے وجوب کے قائل ہیں۔

علماء نے ان کی اس تاویل کو رد کیا ہے کیونکہ اس تاویل کی وجہ سے اس آیت کے ایک جزء یعنی "الی الکعبین" کا

۱۔ التعارض والترجیح عند الاصولیین، ص ۲٦٤

۲۔ البرهان، ۱/۵۱۱، فقرہ ٤٧٦

۳۔ المستصفی، ۹۷/۳

٤۔ المائدة ٥: ٦

باطل ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ ٹخنوں کا مسح واجب نہیں ہے۔ لہٰذا اس صورت میں "الی الکعبین" کی قید بلا فائدہ رہ جائے گی اور اس میں شک نہیں کہ اللہ کا کلام اس سے پاک ہے۔[۱]

۳۔ دونوں متعارض دلائل برابر ہوں تاکہ ان کو جمع کرنا درست ہو۔ لہٰذا اگر دونوں میں سے ایک دلیل دوسری کی نسبت قوی ہو تو قوی کو ترجیح دی جائے گی اور اس کے مقتضی پر عمل کیا جائے گا اور دوسری کو ترک کر دیا جائے گا۔ اس وقت جمع کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ یہ شرط جمہور حنفیہ اور بعض شافعیہ نے لگائی ہے لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ جمہور علماء نے یہ شرط نہیں لگائی۔ لہٰذا دو متعارض دلیلوں میں مساوات ان کو جمع کرنے کے لیے شرط نہیں ہے۔ البتہ اتنا ضروری ہے کہ دونوں دلیلیں درجۂ حجیت اور صحت تک پہنچ چکی ہوں۔[۲]

۴۔ اگر دونوں دلیلوں کو جمع کرنے کے لیے کسی تاویل بعیدہ کا ارتکاب کرنا پڑے تو یہ ضروری ہے کہ یہ تاویل بعیدہ لغت میں مقرر کردہ قواعد سے باہر نہ نکلے اور نہ ہی شریعت کے عرف اور بنیادی اصولوں کے خلاف ہو اور نہ ہی یہ بات جائز ہے کہ تاویل کی وجہ سے وہ کلام ایسا ہو جائے جو شارع کے لائق نہ ہو۔[۳]

۵۔ دو دلیلوں کو جمع کرنے کی وجہ سے کوئی ایسا مفہوم سامنے نہ آئے جو کسی واضح اور صریح دلیل کے مخالف ہو۔ ورنہ ایسے جمع کرنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا مثلاً بعض علماء کا یہ مذہب ہے کہ حاملہ بیوہ ابعد الاجلین کے ذریعے عدت گزارے گی یعنی اگر وضع حمل چار ماہ دس دن سے پہلے ہو جائے تو عدت چار ماہ دس دن ہوگی اور اگر وضع حمل چار ماہ دس کے بعد ہو تو عدت وضع حمل ہوگی۔ ان حضرات نے ان دو متعارض آیتوں میں تطبیق دینے کی غرض سے یہ رائے قائم کی ہے۔

﴿وَ الَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ یَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا یَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا ﴾[۴]

﴿وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ یَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[۵]

لیکن یہ تطبیق ایک صحیح حدیث کے متعارض ہے جس میں ہے کہ حضرت سبیعۃ اسلمیہ اپنے خاوند کی وفات کے چند راتوں بعد نفاس والی ہو گئیں (یعنی وضع حمل ہو گیا) وہ آپؐ کے پاس آئیں اور نکاح کرنے کی اجازت چاہی تو آپؐ نے ان کو اجازت دے دی اور انھوں نے اپنا نکاح کر لیا۔[۶]

اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ حاملہ بیوہ کی عدت وضع حمل ہے اور یہی مذہب جمہور کا ہے اور ابعد الاجلین والا مفہوم اس حدیث کے مخالف ہے۔

۶۔ دونوں متعارض دلائل ایسے نہ ہوں کہ یہ بات معلوم ہو کہ ان میں سے ایک دوسرے سے مؤخر ہے۔ یہ شرط احناف کے نزدیک ہے کیونکہ احناف کے نزدیک سب سے پہلے دو متعارض دلائل کی تاریخ تلاش کی جائے گی اگر معلوم ہو جائے تو مقدم کو منسوخ اور متاخر کو ناسخ قرار دیں گے۔ اگر معلوم نہ ہو تو پھر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا

۱۔ تفسیر القرطبی، ۹۱/۶

۲۔ التعارض والترجیح عند الاصولیین، ص ۲۶۶ ۳۔ المہذب، ۲۴۲۰/۵

۴۔ البقرۃ ۲:۲۳۴ ۵۔ الطلاق ۶۵:۴

۶۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الطلاق، باب واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن، رقم الحدیث ۵۳۲۰

اور وہ بھی ممکن نہ ہو تو جمع کا طریقہ اختیار کیا جائے گا۔ جمہور علماء اس شرط کے قائل نہیں ہیں کیونکہ وہ نسخ اور ترجیح پر جمع کو مقدم کرتے ہیں۔[1]

۷۔ اپنی تاویل کی وجہ سے محقق یا مجتہد شریعت کی حکمت و مصلحت سے باہر نہ نکلے اور اس کی یہ تاویل و تطبیق متفق علیہ شرعی احکام یا منصوص علیہ حکم قطعی یا ضروریات دین کے مخالف نہ ہو۔ اگر تاویل اس قسم کی ہو گی تو وہ قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی شرعی احکام اس پر مبنی ہوں گے اور نہ کسی کے لیے ایسی تاویل کی پیروی کرنا جائز ہے۔[2]

۸۔ جمع بین الاحادیث چونکہ انتہائی دقیق اور غور و فکر کا طالب ہے۔ لہذا جمع بین الاحادیث کرنے والا مجتہد ہو اور شریعت میں گہری نظر رکھتا ہو۔[3]

احادیث کو جمع کرنے کے مناہج و اسالیب

۱۔ عام کو خاص پر محمول کرنا

اس قاعدہ کو سمجھنے سے پہلے ہم دیکھتے ہیں کہ عام اور خاص کس کو کہتے ہیں۔

فخر الدین رازیؒ نے عام کی تعریف یہ کی ہے:

"اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد كقولنا الرجال"[4]

سرخسیؒ نے ان الفاظ سے کی ہے:

"كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى."[5]

خاص کی تعریف علامہ سرخسیؒ نے ان الفاظ سے کی ہے۔

"كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على انفراد."[6]

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک میں حکم عام ہو اور دوسری میں خاص ہو تو اس صورت میں عام کو بھی خاص پر محمول کیا جائے۔

امام شافعیؒ اس بارے میں فرماتے ہیں:

"ورسول الله صلى الله عليه وسلم عربي اللسان والدار فقد يقول القول عاما يريد به العام وعاما يريد به خاصا"[7]

مثال

ابن عمرؓ روایت کرتے ہیں آپؐ نے فرمایا: **((فيما سقت السماء والعيون او كان عثريا العشر وما سقى بالنضح نصف عشر.))**[8]

۱۔ التعارض والترجیح عند الاصولیین، ص ۲۷۰ ۲۔ ایضاً

۳۔ المہذب، ۲۴۲۰/۵ ۴۔ المحصول فی علم الاصول، ۳۰۹/۲

۵۔ اصول السرخسی، ۱۲۵/۱ ۶۔ اصول السرخسی، ۱۲۴/۱ ۷۔ الرسالۃ، ص ۲۱۳

۸۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الزکاۃ، باب العشر فیما یسقی من ماء السماء و بالماء الجاری، رقم الحدیث ۱۴۸۳

اس حدیث کا تعارض اس حدیث سے ہے، ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے:

((**ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة**))[1] (وسق ایک پیمانہ کا نام ہے۔)

یہ دونوں احادیث بظاہر متعارض ہیں پہلی حدیث عام ہے جس سے پتہ چلتا ہے جتنی بھی پیداوار نکلے اس پر عشر واجب ہے۔ چاہے وہ تھوڑی ہو یا زیادہ ہو اور دوسری حدیث خاص ہے کیونکہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ پانچ وسق سے کم پیداوار میں عشر نہیں ہے۔ اس لیے امام مالک، شافعی، احمد اور اکثر اہل علم رحمہم اللہ علیہم نے ان دونوں احادیث کو اس طرح جمع کیا ہے کہ پیداوار میں عشر واجب نہیں ہوگا یہاں تک کہ پیداوار پانچ وسق کی مقدار تک پہنچ جائے اور دوسری حدیث جو کہ خاص ہے اس نے پہلی حدیث میں تخصیص پیدا کر دی۔[2]

البتہ امام ابوحنیفہؒ کا عمل پہلی حدیث پر ہے کیونکہ وہ اس حدیث کو ترجیح دیتے ہیں اور ان کے نزدیک پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں ہے اور حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث اتنی قوی نہیں ہے کہ عموم والی حدیث میں تخصیص کر سکے جو کہ عام ہے اور اس کا حکم معلوم ہے۔ علاوہ ازیں عموم والی حدیث پر عمل کرنے میں احتیاط زیادہ ہے۔[3]

۲۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنا

مطلق کی تعریف یہ ہے:

" **هو اللفظ المعترض للذات، دون الصفات، لا بالنفي ولا بالاثبات** "[4]

''وہ لفظ جو ذات سے تعرض کرے اور صفات کی نہ نفی کرے اور نہ اثبات کرے۔''

مقید مطلق کا متضاد ہے۔

" **اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة.** "[5]

''وہ لفظ جو مطلق کے مفہوم پر زائد وصف کے ساتھ دلالت کرے۔''

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک مطلق ہو اور دوسری مقید ہو تو مطلق کو بھی مقید پر محمول کیا جائے گا۔

مثال

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں:

((**اقرأ ما تيسر معك من القرآن**))[6]

اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ نماز میں قرأت کا حکم مطلق ہے۔ برابر ہے کہ سورہ فاتحہ ہو یا کوئی اور سورت ہو۔ صرف سورت فاتحہ پڑھنا ضروری نہیں ہے لیکن اس حدیث کا تعارض ایک اور حدیث کے ساتھ ہے۔

۱۔ الجامع الصحيح للبخاری، کتاب الزكاة، باب زكاة الورق، رقم الحديث ١٤٤٧

۲۔ فتح الباری، ١٠/٨٩٨ ۳۔ شرح معانی الآثار، ٢/٣٨

٤۔ نور الانوار، ص ١٦٢ ٥۔ ايضاً

٦۔ الصحيح لمسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قرأة الفاتحة فی كل ركعة......رقم الحديث ٣٩٧

((لا صلاة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب.))[1]

اس حدیث کا حکم مقید ہے کہ نماز بغیر سورت فاتحہ کے نہیں ہوگی۔ لہٰذا جمہور فقہاء نے دوسری حدیث کی وجہ سے پہلی حدیث کو بھی مقید مانا ہے اور یہ حکم لگایا ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا ضروری ہے۔ اس مسئلہ میں احناف کا اختلاف ہے کیونکہ احناف کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور مقید اپنی تقیید پر جاری رہے گا۔[2]

۳۔ متعارض احادیث کو حال اور محل کے اختلاف پر محمول کرنا

اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر دو احادیث بظاہر متعارض نظر آ رہی ہیں تو ان دونوں احادیث کو دو علیحدہ علیحدہ حالتوں یا دو علیحدہ علیحدہ مواقع پر محمول کیا جائے گا یعنی حکم کی نفی کا تعلق علیحدہ حالت اور علیحدہ موقع سے ہے اور حکم کے اثبات کا تعلق علیحدہ حالت اور علیحدہ موقع سے ہے۔

مثال

حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے:

((کنت اغتسل انا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من انا ء واحد ونحن جنبان.))[3]

اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ جو پانی عورت کے غسل سے بچا ہوا ہو وہ پاک ہے کیونکہ آپؐ بھی غسل جنابت اسی پانی سے کرتے تھے جس کو حضرت عائشہؓ استعمال کر رہی ہوتی تھیں۔

اس کے بالمقابل حضرت اقرعؓ کی حدیث ہے:

((ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی ان یتوضأ الرجل بفضل طھور المرأة))[4]

اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ عورت کے غسل سے بچا ہوا پانی ناپاک ہے کیونکہ آپؐ نے اس سے وضو کرنے سے منع کیا ہے۔ ان دونوں احادیث میں تعارض ہے۔ لہٰذا امام خطابیؒ نے اس تعارض کو اس طرح دور کیا ہے کہ ان دونوں احادیث کو دو علیحدہ علیحدہ حالتوں پر محمول کیا ہے اور فرمایا کہ حضرت اقرعؓ کی حدیث میں عورت کے بچے ہوئے پانی سے مراد وہ پانی ہے جو دوران وضو یا غسل اس کے اعضاء سے لگ کر بہے چونکہ یہ پانی مستعمل ہو گیا اور مستعمل پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے اس لیے آپؐ نے اس پانی کے استعمال سے روکا ہے اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں بچے ہوئے پانی سے مراد وہ پانی ہے جو عورت کے استعمال کرنے کے بعد برتن میں بچ جائے یہ پانی چونکہ مستعمل نہیں ہے لہٰذا اس کو استعمال کرنا جائز ہے۔[5]

۱۔ الجامع للترمذی، کتاب مواقیت الصلوٰة، باب ما جاء انه لا صلاة الا بفاتحة الکتاب، رقم الحدیث ۲۴۷

۲۔ فواتح الرحموت، ۳۸۰/۱

۳۔ الصحیح مسلم، کتاب الحیض، باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابة......، رقم الحدیث ۳۲۱

۴۔ الجامع للترمذی، کتاب الطهارة، باب فی کراهية فضل طهور المرأة، رقم الحدیث ۶۴

۵۔ معالم السنن، ۴۲/۱

جمع بین الاحادیث کے اس طریقے کی طرف امام شافعیؒ نے ان الفاظ سے اشارہ کیا ہے:

"ویسن الشیء سنة وفیما یخالفه اخری فلا یخلص بعض السامعین بین اختلاف الحالین اللتین سن فیهما، ویسن سنة فی نص معناه فیحفظهما حافظ ویسن فی معنی یخالفه فی معنی ویجامعه فی معنی سنة غیرها لاختلاف الحالین، فیحفظ غیره تلک السنة، فاذا ادی کل ما حفظ رآه بعض السامعین اختلافا ولیس منه شیء مختلف."[1]

۴۔ دونوں احادیث کو جواز پر محمول کرنا

اس قاعدہ کی وضاحت اس طرح ہے کہ اگر دو احادیث متعارض ہوں یعنی ایک حدیث میں ایسا حکم ہے جو دوسری حدیث کے مغایر ہے تو اس صورت میں تعارض کو دور کرنے کا یہ طریقہ بھی ہے کہ دونوں احادیث کو جواز پر محمول کیا جائے کہ ان احادیث میں ذکر کردہ کام دونوں طریقوں سے کرنا جائز ہے۔

مثلاً آپ ﷺ تکبیر تحریمہ کے بعد نماز کی ابتداء کس دعا سے کرتے تھے اس بارے میں احادیث مختلف ہیں۔ ایک روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ نماز کی ابتداء ((سبحانک اللهم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا اله غیرک))[2] سے کرتے تھے۔

ایک دوسری جگہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ رات کے وقت نماز کی ابتداء اس دعا سے کرتے تھے۔ ((اللهم رب جبرائیل ومیکائیل واسرافیل فاطر السموات والارض عالم الغیب والشهادة، أنت تحکم بین عبادک فیما کانوا فیه یختلفون، اهدنی لما اختلف فیه من الحق باذنک، انک تهدی من تشاء الی صراط مستقیم))[3]

اسی طرح حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نماز کی ابتداء اس دعا سے کرتے تھے۔ ((وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین، ان صلاتی ونسکی و محیای و مماتی لله رب العلمین......))[4]

علماء نے اس تعارض کو اسی طرح دور کیا ہے کہ نماز کے شروع میں ان دعاؤں میں سے جو چاہے دعا پڑھ لی جائے۔ ہر دعا پڑھنا جائز ہے۔

امام خطابیؒ ان روایتوں کو ذکر کر کے فرماتے ہیں:

" وهو من الاختلاف المباح فبایها استفتح الصلاة کان جائزا"[5]

۱۔ الرسالة،ص ۲۱٤

۲۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الصلاة، باب من رأی الاستفتاح بسبحانك اللهم وبحمدك،رقم الحدیث ۷۷٦

۳۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصلاة، باب الدعاء فی صلاة اللیل وقیامه،رقم الحدیث ۷۷۰

٤۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصلاة باب الدعاء فی صلاة اللیل و قیامه،رقم الحدیث ۷۷۱

۵۔ معالم السنن،۱/۱۹۸

۵۔ لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے پھیرنا

اگر دو احادیث بظاہر متعارض ہوں تو ان کے تعارض کو دور کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ ایک حدیث کو اس کے ظاہری معنی سے اس طرح پھیر دیا جائے کہ ان دونوں احادیث میں مطابقت پیدا ہو جائے۔ مثلاً ایک حدیث میں کسی کام کے کرنے کا امر دیا جائے اور دوسری حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ آپؐ نے خود وہ کام نہیں کیا تو اس صورت میں امر والی حدیث کو استحباب پر محمول کیا جائے گا حالانکہ امر کا حقیقی معنی وجوب ہے۔

مثلاً عبداللہ بن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ:

((ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال اذا جاء احدكم الجمعة فليغتسل.))[1]

اس حدیث میں چونکہ امر کا صیغہ ہے لہٰذا اس سے پتہ چلتا ہے کہ جمعہ کے دن غسل کرنا واجب ہے۔ اسکے مقابلہ میں صحیح مسلم کی ایک حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے جمعہ کے دن غسل کے بغیر صرف وضو کر کے جمعہ کی نماز پڑھی اور اس پر صحابہؓ نے نکیر نہیں کی۔[2]

اس روایت سے پتہ چلتا ہے کہ جمعہ کے دن غسل کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ اگر واجب ہوتا تو حضرت عثمانؓ بغیر غسل نماز نہ پڑھتے یا کم از کم صحابہؓ ان پر انکار کرتے۔ اس لیے علماء نے اس تعارض کو اس طرح رفع کیا ہے کہ جمعہ کے دن غسل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔ اس کی تائید حضرت سمرہ بن جندبؓ کی یہ روایت بھی کرتی ہے۔

((قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل.))[3]

۶۔ نہی کو کراہت تنزیہی پر محمول کرنا

اگر ایک حدیث میں کسی کام کے نہ کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے اور دوسری حدیث سے پتہ چلتا ہے اس کام کے کرنے کی گنجائش ہے تو اس صورت میں نہی اور ممانعت والی حدیث کو تحریم کی بجائے کراہت تنزیہی پر محمول کیا جائے گا۔[4]

مثال

حضرت ابو ثعلبہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کے شکار کے بارے میں فرمایا: جب تم اپنا کتا چھوڑو اور اس پر اللہ کا نام پڑھ لو تو پھر (اس کتے کا شکار) کھا لو اگرچہ اس شکار میں سے کتے نے کھا لیا ہو اور کھاؤ اس چیز کو جس کو تمھارے ہاتھوں نے لوٹایا ہو۔[5]

۱۔ الجامع الصحيح للبخاری، كتاب الجمعة، باب فضل الغسل يوم الجمعة، رقم الحديث ۸۷۷

۲۔ الصحيح لمسلم، كتاب الجمعة، رقم الحديث ۸٤۵

۳۔ السنن لأبی داؤد، كتاب الطهارة، باب فی الرخصة فی ترك الغسل يوم الجمعة، رقم الحديث ۳۵٤

٤۔ مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين، ص ۱۵٤

۵۔ السنن لأبی داؤد، كتاب الصيد، باب فی صيد قطع منه قطعة، رقم الحديث ۲۸۵۲

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کتا اگر اپنے شکار کیے ہوئے جانور سے کھالے تو وہ شکار حرام نہیں ہوتا بلکہ اس کو کھایا جا سکتا۔ حضرت ابو ثعلبہؓ کے برعکس حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ کتا اگر شکار سے نہ کھائے تو اس کا کھانا حلال ہے اور اگر وہ شکار سے کھالے تو کھانا حلال نہیں ہے۔[1]

علامہ خطابی نے ان دونوں احادیث میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث میں نہی کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے۔[2]

۷۔ دونوں لفظوں کو ایک معنی پر محمول کرنا

دو متعارض احادیث کو جمع کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ ان دونوں احادیث میں جن الفاظ کی وجہ سے تعارض پیدا ہو رہا ہے۔ ان دونوں الفاظ سے ایک معنی مراد لے لیا جائے۔

مثلاً ایک روایت کے مطابق جب حضرت مقدادؓ نے حضرت علیؓ کی جانب سے مذی کے بارے میں آپؐ سے سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا: ((فلینضح فرجه ولیتوضأ وضوءه للصلاة))[3]

یعنی وہ اپنی شرمگاہ پر چھینٹے مارے اور نماز کے لیے وضو کرے۔

ایک اور روایت میں آپؐ نے لینضح کی جگہ لیغسل یعنی دھونے کا ذکر کیا ہے۔[4]

اس تعارض کو علامہ خطابیؒ نے اس طرح دور کیا ہے کہ نضح سے مراد بھی غسل ہی ہے۔[5]

۱۔ السنن لأبي داؤد، كتاب الصيد، باب في صيد قطع منه قطعة، رقم الحديث ٢٨٥١

۲۔ معالم السنن، ٢٩١/٤

۳۔ السنن لأبي داؤد، كتاب الطهارة، باب في المذي، رقم الحديث ٢٠٧

٤۔ السنن لأبي داؤد، كتاب الطهارة، باب في المذي، رقم الحديث ٢٠٨

۵۔ معالم السنن، ٧٣/١

فصل چہارم

سنن کے درمیان ترجیح کے اصول وقواعد

لفظ ترجیح کی لغوی تحقیق

لفظ ترجیح باب تفعیل سے مصدر ہے۔ ترجیح کا لغوی معنی ہے کسی چیز کو وزن دار بنانا، مضبوط کرنا، کسی کو کسی چیز پر فوقیت دینا، ترازو جھکانا۔

ابن منظور الافریقیؒ ترجیح کی لغوی تحقیق میں لکھتے ہیں:

"ارجح الميزان اى اثقله حتى مال وارجحت لفلان ورجحت ترجيحا اذا اعطيته راجحا."[1]

ارجح المیزان کا لفظ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی آدمی ترازو کے ایک پلڑے میں اتنا وزن ڈال دے کہ وہ جھک جائے۔ ارجحت لفلان اور رجّحت ترجیحا اس وقت بولا جاتا ہے جب آپ کسی کو جھکتا ہوا دیں۔

اسی مفہوم میں یہ حدیث ہے کہ آپؐ نے شلوار خریدی اور وزن کرنے والے سے فرمایا "زن وارجح" (وزن کر اور جھکتا ہوا تول)۔[2]

ابن فارسؒ ترجیح کے بارے میں لکھتے ہیں:

"رجح...... يدل على رزانة و زيادة، يقال: رجح الشى، وهو راجح، اذا رزن، وهو من الرجحان."[3]

رجح کا لفظ وزن کے جھکاؤ اور زیادتی پر دلالت کرتا ہے۔ حقیقت میں تو "رجح" کا مادہ اشیاء کے میلان اور جھکاؤ کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن مجازاً اعتقاد کے میلان کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔

"وانه فى اللغة جعل الشيء راجحا ويقال مجازا لاعتقاد الرجحان."[4]

علامہ سرخسیؒ ترجیح کے لغوی معنی کے بارے میں لکھتے ہیں:

"لغت میں ترجیح کا معنی یہ ہے کہ موازنہ کے عمل میں دو طرفوں میں سے ایک میں وصف کے اعتبار سے زیادتی ظاہر کی جائے نہ کہ اصل کے اعتبار سے۔ چنانچہ ترجیح میں ابتداء مماثلت ہوتی ہے جس کی وجہ سے تعارض پیدا ہوتا ہے (کیونکہ تعارض دو مماثل چیزوں میں ہوا کرتا ہے) پھر ایک جانب ایسی زیادتی ظاہر ہوتی ہے جو اس مماثلت پر زیادہ ہوتی ہے اور بذات خود قائم نہیں ہوتی۔ جیسا وزن کا معاملہ ہے کہ ابتدا میں دونوں پلڑوں میں برابری ہوتی ہے پھر کسی ایک جانب زیادتی کر دی جاتی ہے

۱۔ لسان العرب،۱۵۸٦/۳

۲۔ السنن لأبی داؤد، كتاب البيوع باب فى الرجحان فى الوزن، رقم الحديث ۳۳۳٦

۳۔ معجم مقاييس اللغة،۴۸۹/۲

۴۔ شرح العضد على مختصر المنتهى الاصولى، ص۳۹۳

جس کی وجہ سے وہ پلڑا (راجح) جھک جاتا ہے۔''[1]

ترجیح کی اصطلاحی تعریف میں لغوی مفہوم کو ملحوظ رکھا گیا ہے کیونکہ ترجیح کے عمل میں ایسے دو متعارض دلائل جو قوت میں برابر ہوں، ان میں سے کسی ایک میں ایسی زائد چیز ثابت کی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ دوسرے کے مقابلہ میں وزنی اور مضبوط ہو جاتا ہے اور دوسرے پر فائق ہو جاتا ہے۔

اصطلاحی تعریف

علمائے اصول نے جو ترجیح کی تعریفیں کی ہیں وہ آپس میں ایک دوسرے سے قدرے مختلف ہیں۔ لیکن ان تعریفات میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے زیادہ اختلاف احناف کی تعریف اور جمہور کی تعریف میں ہے۔ لہٰذا پہلے احناف کی کتب اصول میں جو ترجیح کی تعریف کی گئی ہے اس کو ذکر کیا جائے گا اور اس کے بعد جمہور علمائے اصول کے نزدیک جو ترجیح کی تعریف ہے اس کو ذکر کیا جائے گا۔

احناف کے نزدیک ترجیح کی اصطلاحی تعریف

فخر الاسلام بزدویؒ نے ترجیح کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

" فان الترجيح عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا."[2]

اس تعریف میں متعارضین کی قید ذکر نہیں کی گئی حالانکہ اس قید کے بغیر ترجیح کی تعریف ادھوری ہے۔ علامہ سرخسیؒ نے بھی اس سے ملتی جلتی تعریف کی ہے۔

" الترجيح فی الشريعة هو عبارة عن زيادة يكون وصفا لا اصلا."[3]

علامہ سرخسی نے اس تعریف میں دو اہم قیود یعنی مثلین اور متعارضین کا ذکر نہیں کیا۔

صاحب کشف الاسرار نے ترجیح کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

" اظهار قوة لا حد الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لا تكون حجة معارضة."[4]

اس تعریف پر درج ذیل اعتراض ہوتے ہیں۔

۱۔ اس میں مجتہد کا ذکر نہیں کیا گیا حالانکہ وہ ترجیح کا اہم رکن ہے۔

۲۔ اس تعریف میں ''لا تكون حجة معارضة'' کی قید کی وجہ سے درج ذیل امور ترجیح سے نکل جائیں گے۔

(۱) کثرت ادلہ کی وجہ سے ترجیح دینا۔

(۲) کثرت روایات اور کثرت طرق کی وجہ سے ترجیح دینا۔

(۳) قیاس کے موافق ہونے کی وجہ سے کتاب وسنت میں سے کسی ایک متعارض دلیل کو ترجیح دینا۔

۱۔ اصول السرخسی، ۲/۲۳۳ ۔۔۔ ۲۔ اصول بزدوی، ص ۲۹۰

۳۔ اصول السرخسی، ۲/۲۳۱

٤۔ كشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی للبخاری، ٤/١١٢

لہٰذا یہ تعریف جامع نہیں ہے۔

۳۔ اس تعریف میں ترجیح کی غایت وثمرہ کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا جیسا کہ بعض حضرات نے عمل کو غایت قرار دیا ہے۔[۱]

علامہ تفتازانیؒ نے ترجیح کی تعریف یوں کی ہے۔

" الترجيح هو بيان الرجحان أي القوة التي لاحد المتعارضين على الاخر."[۲]

یہ تعریف بہت مناسب ہے لیکن اس تعریف میں بھی مجتہد کی قید ذکر نہیں کی گئی اور غایت ذکر نہیں کی گئی۔

مولانا محب اللہ بہاری نے ترجیح کی تعریف اس طرح کی ہے:

" (وعند اكثر الحنفية) الترجيح (اظهار زيادة احد المتماثلين) المتعارضين (على الآخر بما لا يستقل) حجة لو انفرد."[۳]

یہ تعریف صاحب کشف الاسرار کی تعریف سے ملتی جلتی ہے لہٰذا اس تعریف پر بھی مذکورہ بالا اعتراضات ہو سکتے ہیں۔

ان اعتراضات کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مجتہد کا ذکر تعریف میں ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ بات بدیہی ہے کہ نصوص میں ترجیح دینے کے لیے اجتہادی صلاحیت کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا یہ بات طے شدہ ہے کہ یہ مجتہد کا فعل ہے۔ اس لیے بدیہی ہونے کی وجہ سے مجتہد کی قید کو ذکر نہیں کیا گیا اور اسی طرح غایت کو ذکر کرنا بھی تعریف میں ضروری نہیں ہوتا۔ باقی جہاں تک دوسرے اعتراض کا تعلق ہے کہ تعریف جامع نہیں ہے تو اس کے جواب میں کہوں گا کہ یہ تعریف اگرچہ جمہور کے مذہب پر جامع نہیں ہے مگر احناف کے اصول وقواعد کے مطابق جامع ہے کیونکہ احناف کثرت ادلہ یا کثرت روایات کی وجہ سے ترجیح دینے کے قائل نہیں ہیں۔

جمہور اصولیین کی اصطلاح میں ترجیح کی تعریف

شافعی عالم فخر الدین رازیؒ نے ترجیح کی تعریف یوں کی ہے:

" تقوية احد الطريقين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويطرح الآخر."[۴]

اسی سے ملتی جلتی تعریف علامہ بیضاویؒ نے کی ہے۔

" الترجيح تقوية احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بها."[۵]

علامہ سبکیؒ نے ترجیح کی انتہائی مختصر تعریف کی ہے۔

" والترجيح تقويه احد الطريقين."[۶]

۱۔ التعارض والترجيح عند الاصوليين،ص ۲۸۰
۲۔ سعد الدين تفتازانی،التلويح على التوضيح،ص ۵۳۰
۳۔ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت،۲/۲۵۲
۴۔ المحصول،۵/۳۹۷
۵۔ الابهاج فی شرح المنهاج،۳/۲۰۸
۶۔ جمع الجوامع،ص ۱۱۳

علامہ زرکشیؒ کی تعریف اس طرح ہے۔

"تقوية احدى الامارتين على الاخرى بما ليس ظاهراً"[1]

یہ تعریفات ملتی جلتی ہیں اور ان تعریفات پر بھی یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ ان میں مجتہد کی قید نہیں لگائی گئی حالانکہ وہ ترجیح کا ایک اہم رکن ہے۔ علاوہ ازیں ان تعریفات میں متعارضین کی قید نہیں لگائی گئی حالانکہ اس قید کے بغیر ترجیح کی تعریف ادھوری ہے۔ علامہ زرکشیؒ کی تعریف میں طریق کے لفظ میں ابہام ہے کیونکہ یہ لفظ دلیل اور غیر دلیل دونوں پر بولا جاتا ہے۔ اس کی بجائے دلیل کا لفظ ذکر کیا جاتا تو زیادہ بہتر تھا۔

امام غزالیؒ نے ترجیح کی تعریف اس طرح کی ہے۔

"حقيقته ترجيح امارة على امارة في مظان الظنون."[2]

امام الحرمین جوینیؒ نے بھی اسی سے ملتی جلتی تعریف کی ہے۔

"الترجيح: تغليب بعض الامارات على بعض في سبيل الظن."[3]

ان تعریفات میں بھی مجتہد، متعارضین اور لیعمل بہ کی قیود مفقود ہیں۔ علاوہ ازیں "فی سبیل الظن" اور "فی مظان الظنون" کا لفظ زائد ہے۔ کیونکہ "امارۃ" دلیل ظنی کو کہتے ہیں، اسلیے ان الفاظ کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

علامہ سیف الدین آمدیؒ نے ترجیح کی تفصیلی تعریف کی ہے۔

"اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الاخر."[4]

"دو متعارض اور مطلوب پر دلالت کرنے والی چیزوں میں سے ایک کے ساتھ کسی ایسے قرینہ کا ملنا جس کی وجہ سے ان میں سے ایک پر عمل کرنا اور دوسری کا ترک کرنا لازم آئے۔"

یہ تعریف اگرچہ گذشتہ ذکر کردہ بہت سے اعتراضات سے پاک ہے، مگر اس میں بھی مجتہد کی قید ذکر نہیں کی گئی۔

مذکورہ بالا تمام تعریفات کا نچوڑ ڈاکٹر عبدالکریم نملۃ کی یہ تعریف ہے۔

"تقديم المجتهد لاحد الدليلين المتعارضين لما فيه من مزية معتبرة تجعل العمل به اولى من الآخر."[5]

اس تعریف میں تقدیم کا لفظ جنس کی طرح ہے اور ترجیح، غیر ترجیح دونوں کو شامل ہے۔ "مجتہد" کی قید کے ذریعے غیر مجتہد کی ترجیح نکل جائے گی کیونکہ غیر مجتہد کی ترجیح معتبر نہیں ہے۔ "لاحد الدليلين" کی قید کی وجہ سے دونوں دلیلوں کو اکٹھا مقدم کرنا نکل جائے گا کیونکہ دونوں دلیلوں کو مقدم کرنا ترجیح نہیں کہلاتا۔ "متعارضين" کی قید سے غیر متعارض دلائل نکل جائیں گے کیونکہ ان میں ترجیح کی ضرورت نہیں پڑتی۔

۱۔ البحر المحيط، ص ۱۳۵/۶ ۲۔ المنحول، ص ٤٢٦

۳۔ البرهان في اصول الفقه، ۱۱٤۲/۲، فقره نمبر ۱۱٦٧

٤۔ الاحكام للآمدي، ٣٢٠/٤

٥۔ المهذب، ٢٤٢٣/٥

مزیۃ معتبرۃ کے لفظ سے ترجیح کے سبب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ ترجیح کا سبب دونوں متعارض دلائل میں سے کسی ایک میں زیادتی اور قوت کا موجود ہونا ہے اور یہ زیادتی اور قوت ایسی ہو جس کا اعتبار کیا گیا ہو لہذا معتبرہ کی قید سے ضعیف وجوہ ترجیح نکل جائیں گے اور "تجعل العمل الخ" کی عبارت سے ترجیح کے مقصود کو بیان کیا گیا ہے کہ ترجیح کا مقصد یہ ہے کہ راجح دلیل پر عمل کیا جائے۔

ارکانِ ترجیح

ترجیح کی تعریف سے واضح ہوتا ہے کہ ترجیح کے ارکان چار ہیں۔

۱۔ دونوں دلائل یعنی راجح اور مرجوح کا موجود ہونا۔

۲۔ دونوں متعارض دلائل میں سے کسی ایک میں زائد امتیازی خصوصیت کا موجود ہونا جس کی وجہ سے ترجیح دی جا سکے اس کو مرجح بہ کہا جاتا ہے۔

۳۔ مجتہد کا موجود ہونا جو ایک دلیل کو دوسری پر ترجیح دے گا۔

۴۔ مجتہد کا اس دلیل کی زائد امتیازی خصوصیت کو بیان کرنا جس کو وہ دوسری دلیل پر ترجیح دینا چاہتا ہے۔[۱]

شرائط ترجیح

جمہور محدثین اور علمائے اصول نے ترجیح کے صحیح ہونے کے لیے کچھ شرطیں طے کی ہیں۔ لہذا اگر یہ شرائط موجود ہوں گی تو ترجیح کا عمل معتبر ہوگا ورنہ لغو ہوگا۔ درج ذیل سطور میں ان شرائط کو ذکر کیا جا رہا ہے۔

۱۔ دونوں متعارض دلائل ثبوت اور حجیت میں برابر ہوں۔ لہذا قرآن اور خبر واحد کے درمیان ترجیح کا عمل صحیح نہیں ہوگا اور اسی طرح متواتر اور صحیح حدیث اور ضعیف الاسناد حدیث میں ترجیح بھی صحیح نہیں ہوگی۔[۲]

۲۔ ابن قدامہ روضۃ الناظر میں کہتے ہیں:

" فان لم یمکن الجمع ولا معرفۃ النسخ رجحنا فاخذنا بالاقوی فی انفسنا۔ "[۳]

اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ ترجیح کا عمل اس وقت کیا جائے گا جب ان دونوں احادیث کو جمع کرنا بھی ممکن نہ ہو اور ان میں سے کسی ایک کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ بنانا بھی ممکن نہ ہو، لیکن یہ شرط جمہور فقہاء کے نزدیک ہے۔ احناف کے نزدیک اگر نسخ کا عمل نہ چل سکے تو ترجیح دی جائے گی برابر ہے کہ ان دونوں متعارض دلائل کو جمع کرنا ممکن ہو یا ممکن نہ ہو اور اگر ترجیح دینا ممکن نہ ہو تو پھر جمع بین الدلائل کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

۳۔ وقت، محل اور جہت میں متحد ہونے کے ساتھ ساتھ دونوں متعارض دلائل حکم میں بھی متفق ہوں۔ لہذا یہ آیت

۱۔ المہذب، ۲۴۲۳/۵ ۲۔ ارشاد الفحول، ۱۱۱۵/۲

۳۔ روضۃ الناظر، ص ۲۰۸

﴿یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَ ذَرُوا الْبَیْعَ﴾[۱] جس میں جمعہ کے وقت بیع سے روکا گیا ہے اور اس کے علاوہ اوقات میں جو بیع کی اجازت ہے، اس حدیث :((ما کسب الرجل کسبا اطیب من عمل یده.))[۲] سے متعارض نہیں ہے کیونکہ دونوں میں حکم مختلف ہے۔[۳]

۴۔ دونوں دلائل ظنی ہوں کیونکہ دو قطعی دلائل کے درمیان اور قطعی دلیل اور ظنی دلیل کے درمیان سرے سے تعارض ہی نہیں ہوسکتا لہٰذا نتیجۃً ان میں ترجیح بھی نہیں دی جا سکتی۔ لہٰذا دونوں دلائل کا ظنی ہونا ضروری ہے تا کہ وہ دونوں تفاوت کی صلاحیت رکھتے ہوں۔[۴]

۵۔ راجح دلیل میں زائد امتیازی خصوصیت (مرجح بہ) کا ہونا ضروری ہے کیونکہ اسی مرجح بہ کی وجہ سے ایک دلیل کو دوسری پر ترجیح دی جائے گی۔

گذشتہ سطروں میں ترجیح کی مختلف تعریفات جو احناف اور جمہور کے طریقے پر ذکر کی گئی ہیں۔ ان میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ احناف کے نزدیک مرجح بہ مستقل دلیل نہیں ہوسکتا بلکہ وہ دلیل راجح کا وصف اور تابع ہوگا اور جمہور علماء کے نزدیک مرجح بہ کا وصف اور تابع ہونا ضروری نہیں بلکہ دلیل مستقل بھی مرجح بہ بن سکتی ہے۔ احناف اور جمہور اصولیین کی تعریفات میں بنیادی فرق بھی یہی ہے۔

۶۔ متعارض دلائل میں ترجیح کا عمل سر انجام دینے والا مجتہد ہونا چاہیے کیونکہ یہ ایک بہت اہم فن ہے لہٰذا اس کا ماہر وہ شخص ہوسکتا ہے جس میں اجتہاد کی تمام شرائط موجود ہوں۔

علامہ نوویؒ اس بات کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں۔

"هذا فن من اهم الانواع، ویضطر الی معرفته جمیع العلماء من الطوائف وهو ان یأتی حدیثان متضاد ان فی المعنی ظاهراً ،فیوفق بینهما او یرجح احدهما، وانما یکمل له الائمة الجامعون بین الحدیث والفقه، والاصولیون الغواصون علی المعانی."[۵]

وجوہ ترجیح

شروط ترجیح کے ذیل میں یہ بات گزری تھی کہ ترجیح کا عمل ظنی دلائل کے درمیان ہوتا ہے لہٰذا قرآن کی آیات میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جا سکتی کیونکہ قرآن کی تمام آیات قطعی الثبوت ہیں۔ لہٰذا اگر ظاہری طور پر قرآن کی آیات میں تعارض نظر آئے تو اس کو جمع یا نسخ کے طریقے سے دور کیا جائے گا، ترجیح کا طریقہ استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح احادیث متواترہ بھی چونکہ قطعی ہیں لہٰذا ان کے درمیان بھی ترجیح کا عمل نہیں چل سکتا۔ اسی طرح دو متعارض دلائل میں سے ایک قطعی ہو اور دوسری ظنی ہو تو ان کے درمیان بھی ترجیح کا عمل جاری نہیں ہوگا کیونکہ قطعی اقوی ہے اور وہ ہر حال میں

۱۔ الجمعة ٦٢:٩

۲۔ السنن لإبن ماجة، کتاب التجارات، باب الحث علی المکاسب، رقم الحدیث ۲۱۳۸

۳۔ ارشاد الفحول، ۲/۱۱۱۵   ۴۔ المهذب، ص ۵/۲٤۲٤

۵۔ تقریب النواوی علی تدریب الراوی، ص ٦۵۲،٦۵۱

ظنی پر مقدم ہوگا۔ اسی طرح اجماع میں ترجیح کا عمل نہیں چل سکتا کیونکہ اجماع کا اجماع سے تعارض ہی متحقق نہیں ہوتا لہٰذا نتیجۃً ترجیح کا عمل بھی نہیں چل سکتا۔ قرآن، احادیث متواترہ اور اجماع تو ترجیح کے باب سے نکل گئے۔ باقی پیچھے صرف خبر واحد اور قیاس رہ گئے۔ لہٰذا ترجیح کا عمل خبر واحد اور قیاس میں چلے گا۔

صاحب تیسیر الوصول فرماتے ہیں:

" فالكتاب والاجماع لا يأتي فيهما الترجيح اما الكتاب: فلانه لا ترجيح لاحد الآيتين على الاخرى عند تعارضها، الا بان تكون احدهما مخصصة للاخرى او ناسخة لها.........واما الاجماع فلانه لا تعارض فيه كما مر، فالترجيح انما يكون لاحد الخبرين على الاخر اولاحد القياسين على الآخر."[1]

قیاس چونکہ ہمارے موضوع سے تعلق نہیں رکھتا لہٰذا درج ذیل سطور میں صرف ان وجوہ ترجیح کو ذکر کیا جا رہا ہے جن کا تعلق حدیث یعنی خبر واحد سے ہے۔

وجوہ ترجیح کی تعداد متعین نہیں کی جا سکتی کیونکہ اس کا تعلق مجتہد کی سوچ اور طریقۂ اجتہاد سے ہے اور یہ بات بدیہی ہے کہ تمام مجتہدین کی سوچ اور طریقۂ اجتہاد ایک جیسے نہیں ہو سکتے بلکہ ان میں فرق ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے وجوہ ترجیح کی تعداد کو کسی مخصوص عدد میں منحصر نہیں کیا جا سکتا۔

علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں:

" اعلم ان وجوه الترجيح كثيرة وحاصلهما ان ما كان اكثر افادة الظن فهو راجح فان وقع التعارض في بعض هذه المرجحات فعلى المجتهد ان يرجح بين ما تعارض منها."[2]

علماء اصول نے وجوہ ترجیح کو عام طور پر تین بڑی اقسام میں منقسم کیا ہے اور پھر ان اقسام کی آگے ذیلی اقسام بنائی ہیں۔

☆ پہلی قسم ترجیح باعتبار سند ہے اس کی ذیلی اقسام چار ہیں (۱) ترجیح باعتبار راوی (۲) ترجیح باعتبار روایت (۳) ترجیح باعتبار مروی (۴) ترجیح باعتبار مروی عنہ

☆ دوسری قسم ترجیح باعتبار متن ہے اس کی ذیلی اقسام تین ہیں۔(۱) ترجیح باعتبار لفظ (۲) ترجیح باعتبار دلالت (۳) ترجیح باعتبار حکم

☆ تیسری قسم ترجیح باعتبار امر خارجی ہے۔

۱۔ تیسیر الوصول،۱۷۳/۶،۱۷٤

۲۔ ارشاد الفحول،۲/۱۱۳۲

ترجیح باعتبار سند

پہلی قسم: ترجیح باعتبار راوی

۱۔ ترجیح باعتبار کثرت رواۃ:

ائمہ ثلاثہ اور احناف میں سے امام محمدؒ کے نزدیک دو متعارض روایات میں سے ایک حدیث کو روایت کرنے والے دوسری کی نسبت زیادہ ہوں تو زیادہ راویوں والی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ راویوں کی کثرت کی وجہ سے قوت ظن بڑھ جاتی ہے اس لیے کہ جتنے راوی زیادہ ہوں گے اتنا ہی خطا کا احتمال کم ہو جائے گا اور جتنے راوی کم ہوں گے اتنا ہی خطا کا احتمال زیادہ ہوگا۔[۱]

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک محض کثرت رواۃ کی وجہ سے ایک روایت کو دوسری پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ یہ حضرات گواہی پر قیاس کرتے ہیں کہ مدعی اور مدعی علیہ دونوں کے پاس گواہ ہوں اور گواہیوں میں تعارض ہو اور سب گواہ عادل ہوں تو محض اس بناء پر کسی ایک فریق کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ اس کے گواہوں کی تعداد زیادہ ہے اسی طرح حدیث کے باب میں اگر دونوں متعارض روایات کے راوی عادل ہیں تو محض اس بناء پر ایک حدیث کو دوسری پر ترجیح نہیں دی جائے گی کہ اس کے راویوں کی تعداد زیادہ ہے۔[۲]

مثال

نماز میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین کے سنت ہونے یا نہ ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رفع یدین کرنا سنت ہے اور احناف کے نزدیک سنت نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ جس میں نماز کی ابتداء کے علاوہ رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرنے کا ذکر ہے۔[۳]

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کے معارض ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ نبی کریمؐ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے۔ اس کے علاوہ دوبارہ کہیں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔[۴]

ائمہ ثلاثہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ اس کے راوی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے زیادہ ہیں۔ ایک قول کے مطابق اس کے راوی ۳۳ صحابیؓ ہیں اور ایک کے مطابق ۴۳ ہیں اور ایک کے مطابق ۵۰ ہیں۔[۵]

۱۔ المهذب،۵/۲۴۴۹؛قواعد الاصول و معاقد الفصول،۴۲۹؛العدة،۳/۱۰۱۹؛الاحكام،۴/۲۹۶؛شرح العضد،ص۳۹۴؛المحصول،۵/۴۰۱؛المستصفى،۴/۱۷۱؛روضة الناظر،ص۲۰۸

۲۔ نور الانوار،ص۲۰۴؛اصول بزدوی،ص۲۰۹

۳۔ الجامع الصحيح للبخاری، كتاب الاذان، باب رفع اليدين اذا قام من الركعتين،رقم الحديث۷۳۹

۴۔ الجامع للترمذی، كتاب الصلوٰة، باب ما جاء ان النبیؐ لم يرفع الا فی اول مرة،رقم الحديث۲۵۷

۵۔ فتح الباری،۱/۶۰۵؛البحر المحيط،۶/۱۵۰

۲۔ ترجیح باعتبار علو سند:

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کی سند عالی ہو تو اس حدیث کو اس روایت پر ترجیح دی جائے گی جس کی سند عالی نہ ہو۔ سند کے عالی ہونے سے مراد یہ ہے کہ راوی اور آپؐ کے درمیان واسطے کم ہوں۔[۱]

سند کے عالی ہونے کی وجہ سے ترجیح دینا ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے۔ امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں: ''وجوہ ترجیح میں سے ایک سند کا عالی ہونا ہے کیونکہ جتنے راوی کم ہونگے اتنا ہی کذب اور خطا کا احتمال بھی کم ہوگا اور جتنا خطا و کذب کا احتمال کم ہوگا اتنا ہی صحت کا احتمال ظاہر ہو جائے گا اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔''[۲]

احناف کے نزدیک محض سند کا عالی ہونا ترجیح کا سبب نہیں ہوسکتا کیونکہ وسائط (رواۃ) کا کم ہونا خطا و نسیان کی قلت کی دلیل نہیں ہوسکتا۔ بعض اوقات کم وسائط والی حدیث کے راوی ہوسکتا ہے کہ کثیر النسیان ہوں اور حدیث کے معنی کو اچھی طرح نہ سمجھ سکیں اور زیادہ وسائط والی حدیث کے راوی قوی حافظ اور قوی ذہن والے ہوں۔ اس صورت میں کم وسائط والی روایت ضعیف ہو گی اور ضعیف کو چھوڑنا اولیٰ ہے۔ لہٰذا یہ بات دال ہے اس پر کہ سند کے محض عالی ہونے کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے۔[۳]

مثال

حضرت ابو محذورہؓ کی روایت کہ آپؐ نے ان کو اذان و اقامت سکھائی اور اقامت کے کلمات دو دو دفعہ پڑھائے۔[۴]

یہ روایت حضرت انسؓ کی اس روایت کے معارض ہے کہ آپؐ نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا کہ وہ اذان میں کلمات دو دو مرتبہ کہیں اور اقامت میں ایک ایک مرتبہ کہیں۔[۵]

جمہور علماء نے حضرت انسؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے کیونکہ اس کی سند عالی ہے اور راوی اور آپؐ کے درمیان دو واسطے ہیں جبکہ حضرت محذورہؓ کی روایت میں راوی اور آپؐ کے درمیان تین واسطے ہیں۔

۳۔ راوی کا صاحب واقعہ ہونا:

دو متعارض روایات میں سے ایک روایت کا راوی صاحب واقعہ ہو یعنی حدیث میں ذکر کردہ واقعہ کا تعلق اسی سے ہو یا وہ اس واقعہ کے وقت موجود ہو اور دوسری روایت کے راوی کا نہ واقعہ کے ساتھ براہ راست تعلق ہو اور نہ وہ موجود ہو تو اس صورت میں صاحب واقعہ یا جو واقعہ کے وقت موجود تھا اس کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔[۶]

۱۔ نزهة النظر ص ۱٤٦   ۲۔ المحصول ٤١٥/٥، ٤١٤

۳۔ فواتح الرحموت، ٢٥٤/٢

٤۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب کیف الاذان، رقم الحدیث ٥٠١

٥۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الاذان، باب بدء الاذان، رقم الحدیث ص ٥٦٨

٦۔ روضة الناظر، ص ٢٠٩؛ شرح العضد، ص ٣٩٥؛ المهذب، ٢٤٤٤/٥؛ العدة، ١٠٢٤/٣، ١٠٢٥؛ الاحكام، ٢٩٧/٤؛ المستصفى، ١٦٩/٤؛ المحصول، ٤١٦/٥

مثال

محرم کے نکاح کے جواز اور عدم جواز کے سلسلے میں آپؐ کے حضرت میمونہؓ سے نکاح کے واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے۔ اس بارے میں دو روایات ہیں جو کہ متعارض ہیں۔ حضرت میمونہؓ جو کہ خود صاحب واقعہ ہیں وہ کہتی ہیں کہ جب آپؐ نے میرے ساتھ نکاح کیا تو آپ محرم نہیں تھے بلکہ حلال تھے۔[1]

اسی طرح ابو رافع جو کہ اس نکاح میں سفیر کی حیثیت رکھتے تھے ان کی روایت بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کے موافق ہے۔ اس کے بالمقابل حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آپؐ نکاح کے وقت حالت احرام میں تھے۔[2]

ان دونوں احادیث میں تعارض ہے اس لیے جمہور علماء محرم کے نکاح کے عدم جواز میں حضرت میمونہؓ کی حدیث کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ واقعہ کا تعلق انہی سے ہے اور حضرت ابو رافعؓ کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ وہ اس واقعہ کے وقت موجود تھے اور اس نکاح میں سفیر تھے۔

۴۔ فقیہ کی روایت:

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک کا راوی فقیہ ہے اور دوسری کا راوی غیر فقیہ ہے تو اس صورت میں فقیہ کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔ برابر ہے کہ فقیہ اور غیر فقیہ دونوں کی روایت بالمعنی ہو یا غیر فقیہ کی روایت باللفظ ہو اور فقیہ کی روایت بالمعنی ہو۔ فقیہ کی روایت ہر حال میں راجح ہو گی کیونکہ فقیہ جائز، ناجائز میں زیادہ امتیاز کر سکتا ہے اور وہ حدیث کے معنی و مفہوم کو صحیح طرح سمجھ سکتا ہے بہ نسبت غیر فقیہ کے۔[3]

جیسا کہ مذکورہ بالا مثال یعنی حضرت میمونہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایات میں تعارض کی صورت میں احناف حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ وہ فقیہ صحابیؓ تھے۔

۵۔ افقہ کی روایت:

اسی طرح دو متعارض احادیث میں سے ہر ایک کا راوی فقیہ ہو مگر ایک حدیث کا راوی زیادہ فقیہ ہے تو اس صورت میں افقہ کی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ افقہ سے غلطی کا امکان کم ہے۔[4]

۶۔ عربی کا جاننا:

اگر دو متعارض روایات میں سے ایک کا راوی عربی زبان جاننے والا ہو یا زیادہ جانتا ہو اور دوسرا عربی نہ جانتا ہو یا کم جانتا ہو تو اس صورت میں نہ جاننے والی کی نسبت عربی جاننے والے کی یا کم جاننے والے کی نسبت زیادہ جاننے والے کی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ عربی کا جاننا راوی کو حافظہ کی غلطیوں سے زیادہ بچاتا ہے بہ نسبت اس راوی کے کہ جو عربی نہیں جانتا کہ وہ اگر حدیث کو عربی میں یاد کرے گا تو اس میں غلطی کے امکانات زیادہ ہیں۔ اسی طرح ایک راوی عربی

۱۔ الصحیح لمسلم، کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم و کراهية خطبته، رقم الحدیث ۱٤۱۱

۲۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب جزاء الصید، باب تزویج المحرم، رقم الحدیث ۱۸۳۷

۳۔ الاحکام، ۲۹۸/٤؛ المحصول، ٤۱٥/٥

٤۔ المهذب، ۲٤٤٥/٥؛ الاحکام، ۲۹۸/٤

کا زیادہ ماہر ہے اور دوسرا کم ماہر ہے تو جو زیادہ ماہر ہے اس کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔[1]

۷۔ اضبط، احفظ، اورع اور اعلم کی روایت

دو متعارض احادیث میں سے ایک کا راوی اگر دوسری حدیث کے راوی سے زیادہ ضبط، حفظ، ورع، ثقاہت یا علم کا حامل ہو تو اس کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔[2]

مثال

اس حدیث ((مالک عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من اعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد قيمة عدل فاعطى شركاء حصصهم و عتق عليه والا فقد عتق منه ما عتق)) [3] کا تعارض اس حدیث سے ہے ((سعيد بن ابى عروبة عن قتادة عن النضر بن انس عن ابن نهيك عن ابى هريرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعتق نصيبا او شقصا في مملوك فخلاصه عليه في ماله ان كان له مال والا قوم عليه فاستسعى به غير مشقوق عليه.)) [4]

اس تعارض میں پہلی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس کے راوی امام مالکؒ، سعید بن ابی عروبہؒ سے زیادہ ضبط و حفظ کے حامل ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ابن ابی عروبہ کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا۔

۸۔ شہرت راوی:

دو متعارض احادیث میں سے اگر ایک حدیث کا راوی دوسری حدیث کے راوی کی نسبت ثقاہت، ورع یا علم میں زیادہ مشہور ہو تو اس صورت میں اس مشہور راوی کی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ مذکورہ بالا چیزوں میں مشہور ہونے کی وجہ سے اس کی روایت میں خطا کا امکان کم ہو جاتا ہے۔[5]

۹۔ علماء و محدثین کی ہم نشینی:

اگر دو متعارض احادیث میں ایک حدیث کا راوی دوسری حدیث کے راوی کی نسبت علماء یا محدثین کی مجالس میں کثرت سے شریک ہوتا ہو تو اس کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ جو علماء کی مجالس میں کثرت سے شریک ہوگا اس کا علم، فہم اور فقہ زیادہ ہوگا اور جو محدثین کی مجالس میں زیادہ شریک ہوگا اس کو روایت حدیث کے طرق اور فہم کی زیادہ معرفت حاصل ہوگی۔[6]

۱۰۔ دونوں روایات میں ایک روایت کو نقل کرنے کا طریقہ زیادہ قوی ہو تو اس کو ترجیح دی جائے گی۔ زیادہ قوی ہونے سے مراد یہ ہے کہ راوی کو دھوکا لگنے کا امکان کم ہو مثلاً ایک راوی کہتا ہے کہ اس نے زید کو سحر کے وقت بغداد میں

۱۔ المهذب، ٢٤٤٦/٥؛ تقريب الوصول الى علم الاصول، ص١١٩؛ المحصول، ٤١٦/٥؛ فواتح الرحموت، ٢٥٥/٢

۲۔ شرح العضد، ص٣٩٤؛ العدة، ١٠٣٣/٣؛ الاحكام، ٢٩٦/٤

۳۔ مؤطا لإمام مالك، كتاب العتاقة باب من اعتق شركا له في مملوك، رقم الحديث ١٤٦٢

۴۔ الجامع الصحيح للبخاری، كتاب العتق، باب اذا اعتق نصيبا في عبد……، رقم الحديث ٢٥٢٧

۵۔ المهذب، ٢٤٤٨/٥؛ شرح العضد، ص٣٩٤ ۶۔ المحصول، ٤١٧/٥

دیکھا اور دوسرا راوی کہتا ہے کہ میں نے زید کو ظہر کے وقت بصرہ میں دیکھا تو دوسرے راوی کی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ سحر کے وقت دیکھنے میں دھوکا اور اشتباہ ہو سکتا ہے اور ظہر کے وقت روشنی چونکہ زیادہ ہوتی ہے اس لیے دھوکا کا امکان کم ہو جاتا ہے۔[1]

۱۱۔ **کثرتِ صحبت رسول اللہ ﷺ:**

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کا راوی اکابر صحابہؓ میں سے ہو یا وہ اکثر آپؐ کے ساتھ رہتا ہو تو اس کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔ لہٰذا خلفاء راشدین یا اہل بدر یا بیعت رضوان کرنے والے صحابہؓ یا عشرہ مبشرہؓ کی روایت کو دوسرے صحابہؓ کی روایت پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ یہ حضرات اسلام میں سبقت کرنے والے تھے اور آپؐ کی مجلس میں رہنا ان کو زیادہ نصیب ہوا لہٰذا یہ حضرات آپؐ کے اقوال و افعال کے فہم کا زیادہ علم رکھتے تھے۔ اس لیے ان حضرات سے خطا اور غفلت کا امکان بہت بعید ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ اس وجہ ترجیح کو تسلیم نہیں کرتے۔[2]

ترجیح باعتبار تزکیہ راوی:

۱۲۔ دو متعارض احادیث میں ایک راوی کی عدالت امتحان اور جانچ پڑتال کے ذریعہ ہو اور دوسرا راوی مستور الحال ہو یا دوسرے راوی کی عدالت تزکیہ کے ذریعے معلوم ہوئی ہو تو اس صورت میں پہلے راوی کی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ ((لیس الخبر کالمعاینة))[3]

۱۳۔ اگر دو متعارض روایات میں ایک روایت کے راوی کا تزکیہ کرنے والے دوسرے راوی کی نسبت زیادہ علم اور ورع کے حامل ہوں یا لوگوں کے احوال کے بارے میں زیادہ اطلاع رکھتے ہوں اور زیادہ جانچ پڑتال کرتے ہوں یا تعداد میں زیادہ ہوں تو اس صورت میں اس راوی کی روایت راجح ہوگی۔[4]

۱۴۔ جس راوی کا تزکیہ صریح قول سے کیا ہو اس کی روایت اس راوی کی روایت پر راجح ہوگی جس کا تزکیہ اس کی گواہی پر حکم لگانے کے ذریعہ کیا گیا ہو اور جس راوی کا تزکیہ اس کی گواہی پر حکم لگانے کے ذریعہ کیا گیا اس کی روایت اس راوی کی روایت پر راجح ہوگی جس کا تزکیہ اس کی روایت پر عمل کر کے کیا گیا ہے کیونکہ گواہی کے باب میں زیادہ احتیاط برتی جاتی ہے۔[5]

۱۵۔ اسی طرح اگر ایک راوی کا تزکیہ کرنے والے عدالت کے اسباب ذکر کریں اور دوسرے راوی کا تزکیہ کرنے والے عدالت کے اسباب ذکر نہ کریں تو اس صورت میں پہلے راوی کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔[6]

۱۔ المحصول،۵/۴۱۷ ۲۔ تقریب الوصول،ص۱۱۹؛المحصول،۵/۴۲۰؛العدة،۳/۱۰۲۶؛شرح العضد،ص۳۹۵؛فواتح الرحموت،۲/۲۵۵؛الاحکام،۴/۲۹۸

۳۔ الاحکام،۴/۲۹۹؛المحصول،۵/۴۱۸

۴۔ المهذب،۵/۲۴۲۷؛شرح العضد،ص۳۹۵؛المحصول،۴/۲۹۹

۵۔ المهذب،۵/۲۴۴۷؛الاحکام،۴/۲۹۹؛شرح العضد،ص۳۹۵

۶۔ المحصول،۵/۴۱۹

۱۶۔ غیر بدعتی کی روایت:

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کا راوی بدعتی ہو اور دوسری حدیث کا بدعتی نہ ہو بلکہ اچھے عقیدہ کا حامل ہو تو اس دوسری حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ بدعت سے بچنے والا سنت پر زیادہ عامل ہوتا ہے۔[۱]

۱۷۔ حافظہ پر اعتماد کرنے والے کی روایت:

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کا راوی روایت کرنے میں اپنے حافظہ پر اعتماد کرتا ہے اور روایت کو زبانی یاد رکھتا ہے اور دوسری حدیث کا راوی روایت کرنے میں تحریر پر اعتماد کرتا ہے تو اس صورت میں حافظہ پر اعتماد کرنے والے کی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ حفظ کرنے سے غلطی کا احتمال اور اشتباہ کم ہو جاتا ہے اور تحریر میں تغییر یا خطا ہو سکتی ہے۔[۲]

۱۸۔ عامل بالحدیث کی روایت:

اگر دو متعارض احادیث میں ایک حدیث ایسی ہو کہ اس حدیث کے راوی کا اس حدیث پر عمل ہو اور دوسری حدیث کے راوی کا اپنی روایت پر عمل نہ ہو یا اس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ اس نے عمل کیا ہے یا نہیں تو اس صورت میں اس حدیث کو ترجیح دی جائے گی جس کے راوی کا اپنی حدیث پر عمل ہو۔[۳]

۱۹۔ تفصیلی روایت:

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کا راوی حدیث کو تفصیل سے بیان کرے اور اس کے سیاق وسباق کا خیال رکھے تو اس کی حدیث اس راوی کی روایت پر مقدم ہو گی جو اس کا اہتمام نہ کرے۔[۴]

آپؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر کون سا حج کیا؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں حضرت جابرؓ کی روایت سے پتہ چلتا ہے کہ آپؐ نے حج افراد کیا۔[۵] اور حضرت انسؓ کی روایت سے پتہ چلتا ہے کہ آپؐ نے حج قران کیا۔[۶]

ان دونوں روایات میں تعارض ہے لہٰذا جمہور علماء حضرت جابرؓ کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ ان کی روایت تفصیلی ہے اور انھوں نے ابتداء سے لے کر انتہاء تک آپؐ کے حج کی تمام تفصیلات ذکر کی ہیں۔

۲۰۔ بالغ اور مسلمان کی روایت:

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کا راوی تحمل حدیث کے وقت بالغ تھا یا مسلمان تھا اور دوسری حدیث کا راوی نابالغ تھا یا مسلمان نہیں تھا تو اس صورت میں اس راوی کی روایت راجح ہو گی جو تحمل حدیث کے وقت بالغ

۱۔ المھذب،۲۴۴۵/۵؛تیسیر الوصول،۲۱۲/۶؛المحصول،۴۱۹/۵

۲۔ فواتح الرحموت،۲۵۵/۲؛شرح العضد، ص۳۹۵؛الاحکام،۲۹۶/۴

۳۔ الاحکام، ۲۹۶/۴؛شرح العضد،ص ۳۹۵

۴۔ العدۃ،۱۰۲۹/۳؛تقریب الوصول،ص۱۱۹

۵۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الحج، باب التمتع والقران والافراد بالحج، رقم الحدیث ۱۵۶۸

۶۔ الصحیح لمسلم، کتاب الحج، باب فی الافراد والقران والحج والعمرۃ،رقم الحدیث ۱۲۳۲

تھا یا مسلمان تھا کیونکہ بالغ اور مسلمان حدیث کو زیادہ محفوظ کرنے والا اور حدیث کے معاملہ میں زیادہ محتاط ہوتا ہے جیسا کہ وہ راوی جو بلوغ یا اسلام کے بعد روایت کرے اس کی روایت اس راوی کی روایت سے راجح ہوگی جو نابالغی یا کفر کی حالت میں روایت کرے یا نابالغی کی حالت میں بھی روایت کرے اور بلوغ کے بعد بھی روایت کرے یا حالت کفر میں بھی روایت کرے اور مسلمان ہونے کے بعد بھی روایت کرے۔ ۱

۲۱۔ غیر مختلط کی روایت:

جس راوی کی عقل ساری زندگی ٹھیک رہی اس کی روایت اس راوی کی روایت پر راجح ہوگی جس کی عقل زندگی کے کسی حصہ میں مختلط (خراب) ہوگئی ہو کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ اس نے روایت اختلاط عقل کے زمانہ کی ہو۔ ۲

۲۲۔ مشہور النسب کی روایت:

جو راوی مشہور النسب ہو اس کی روایت اس راوی کی روایت پر راجح ہوگی جس کا نسب مشہور نہ ہو کیونکہ مشہور نسب والا جھوٹ سے زیادہ احتراز کرتا ہے۔ ۳

۲۳۔ بلا حجاب روایت سننا:

اگر دو متعارض روایات میں ایک حدیث کا راوی ایسا ہو کہ اس نے روایت بلا حجاب سنی ہو یعنی اس کے اور مروی عنہ کے درمیان حجاب یا رکاوٹ نہ ہو اور دوسری روایت کے راوی نے حدیث حجاب کے پیچھے سے سنی ہو یا وہ نابینا ہو تو اس صورت میں اس راوی کی روایت راجح ہوگی جس نے بلا حجاب سنی ہو کیونکہ جو سن کر اور دیکھ کر روایت حاصل کرے وہ اس پر مقدم ہوگا جس نے صرف سن کر روایت حاصل کی۔ ۴

حضرت بریرہؓ کو خیار عتق حاصل ہونے کے واقعہ میں حضرت قاسم جو حضرت عائشہؓ کے بھتیجے ہیں وہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت بریرہؓ جب آزاد ہوئیں تو اس وقت ان کے خاوند غلام تھے۔ ۵

اس روایت کے معارض حضرت اسود کی روایت ہے جنھوں نے حجاب کے پیچھے حضرت عائشہؓ سے روایت سنی کیونکہ وہ اجنبی تھے وہ فرماتے ہیں جب حضرت بریرہؓ آزاد ہوئیں تو ان کے خاوند آزاد تھے۔ ۶

جمہور علماء اس تعارض میں حضرت قاسم کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ انھوں نے روایت بلا حجاب سنی تھی۔

۲۴۔ کبیر السن کی روایت:

بڑی عمر کے راوی کی روایت کو چھوٹی عمر کے راوی کی روایت پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ عمر کے بڑھنے سے آدمی کا علم، تجربہ، پختگی اور ضبط بڑھتا ہے لیکن یہ ترجیح اس صورت میں ہوگی جب باقی تمام اوصاف میں دونوں راوی برابر ہوں۔ ۷

۱۔ شرح العضد،ص ۳۹۵؛المحصول،٤٢١/٥؛فواتح الرحموت،٢٥٦/٢

۲۔ المحصول،٤١٩/٥؛شرح تنقیح الفصول،ص ٣٣١ ۳۔ شرح العضد،ص ٣٩٥؛الاحکام،٢٩٨/٤

٤۔ المهذب،٢٤٤٣/٥؛شرح العضد،ص ٣٩٥؛العدة،١٠٢٧/٣؛الاحکام،٣٠٣/٤

٥۔ الصحیح لمسلم، کتاب العتق، باب انما الولاء لمن اعتق،رقم الحدیث ١٥٠٤

٦۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب العتق، باب بیع الولاء وھبته،رقم الحدیث ٢٥٣٦

٧۔ البحر المحیط،١٥٣/٦؛المهذب،٢٤٣٨/٥

۲۵۔ تاخرفی الاسلام کی وجہ سے ترجیح:

اگر دو متعارض احادیث میں ایک حدیث کا راوی بعد میں اسلام لایا ہو اور یہ بھی معلوم ہو کہ اس نے روایت اسلام لانے کے بعد سنی ہے اور دوسری حدیث کا راوی پہلے اسلام لایا ہو تو اس صورت میں بعد میں اسلام لانے والے کی روایت راجح ہو گی کیونکہ اس کی روایت کا متاخر ہونا زیادہ ظاہر ہے لیکن یہ اس صورت میں ہے جب متقدم الاسلام راوی متاخر الاسلام راوی کے اسلام لانے سے پہلے فوت ہو چکا ہو یا ہمیں یہ معلوم ہو متقدم الاسلام راوی کی اکثر روایات متاخر الاسلام کے اسلام لانے سے پہلے کی ہیں۔ اگر مذکورہ بالا دونوں صورتیں مفقود ہوں تو اس صورت میں تاخر الاسلام کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔[۱]

۲۶۔ راوی کے نام کا عدم التباس:

جب دو متعارض احادیث میں ایک حدیث کا راوی ایسا ہو کہ اس کا نام کسی اور ضعیف راوی کے مشابہ ہو اور یہ امتیاز کرنا مشکل ہو کہ یہاں کون سا راوی مراد ہے اور دوسری حدیث ایسی ہو کہ جس کے راوی کا نام کسی ضعیف راوی کے نام سے ملتبس نہیں ہے تو اس صورت میں اس دوسری حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس دوسری حدیث کے راوی میں جرح کا کوئی شبہ موجود نہیں ہے۔[۲]

۲۷۔ ثقہ سے ارسال کرنے والے کی روایت:

جب دو متعارض احادیث میں ایسے راوی ہوں جو ارسال کرنے والے ہوں مگر ایک راوی کے بارے میں علم ہے کہ وہ ہمیشہ ثقہ سے ارسال کرتا ہے اور دوسرے راوی کے بارے میں یہ علم نہیں ہے تو اس صورت میں ثقہ سے ارسال کرنے والے کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔[۳]

۲۸۔ اقرب کی روایت:

اگر دو متعارض احادیث میں ایک حدیث کا راوی حدیث کے سماع کے وقت آپؐ کے زیادہ قریب تھا اور دوسرا راوی دور تھا تو اس صورت میں قریب والے کی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ قریب والا راوی حدیث کو زیادہ واضح سن سکتا ہے اور اس کو زیادہ محفوظ کر سکتا ہے۔[۴]

مثلاً آپؐ کے حجۃ الوداع کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے حج افراد کی نیت کی۔[۵]

اور حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حج قران کی نیت کی۔[۶]

۱۔ المحصول،۵/۴۲۵ ۲۔ الاحکام،۴/۲۹۹؛المحصول،۵/۴۲۰؛المھذب،۵/۲۴۴۸

۳۔ شرح العضد،ص۳۹۵؛الاحکام،۴/۲۹۷

۴۔ المھذب،۵/۲۴۳۸؛العدۃ،۳/۱۰۲۶؛فواتح الرحموت،۲/۲۵۶؛شرح العضد،ص۳۹۵؛الاحکام،۴/۲۹۷

۵۔ الصحیح لمسلم، کتاب الحج، باب فی الافراد والقران بالحج والعمرۃ،رقم الحدیث ۱۲۳۱

۶۔ السنن لأبی داؤد، کتاب المناسک، باب فی الاقران،رقم الحدیث ۱۷۹۵

جمہور علماء حضرت ابن عمرؓ کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ ان کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ((کنت آخذ بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم، يسيل على لعابها))

۳۰۔ اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کا راوی ایسا ہو کہ جس کی عدالت متفق علیہ ہو اور دوسری حدیث کے راوی کی عدالت مختلف فیہ ہو تو اس صورت میں پہلی حدیث کو ترجیح دی جائے گی اس کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ ہر چیز میں متفق علیہ مختلف فیہ پر راجح ہوتا ہے۔[1]

۳۱۔ دو متعارض احادیث کے راویوں میں ایک حدیث کا راوی ایسا ہو کہ اس کی روایات میں تعارض نہ پایا جاتا ہو اور دوسری حدیث کے راوی کی روایات میں تعارض ہو تو اس صورت میں پہلی حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ تعارض کی وجہ سے دوسری حدیث کے راوی کی روایات ساقط ہو جائیں گے لہٰذا عمل کے لیے پہلی حدیث باقی رہ جائے گی۔[2]

۳۲۔ دو متعارض احادیث میں اگر ایک حدیث کا راوی مدلس ہو ور دوسری حدیث کا راوی مدلس نہ ہو تو اس صورت میں غیر مدلس کی حدیث راجح ہو گی۔[3]

۳۳۔ اگر دو متعارض احادیث میں ایک حدیث مکی ہو اور دوسری مدنی ہو تو اس صورت میں مدنی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ مدنی روایات عام طور پر مکی روایات سے مؤخر ہیں۔[4]

۳۴۔ دو نام رکھنے والے راوی کی روایت مرجوح ہو گی اور ایک نام رکھنے والے راوی کی روایت راجح ہو گی۔[5]

روایت کے اعتبار سے وجوہ ترجیح

ا۔ حدیث کے براہ راست سماع کی وجہ سے ترجیح:

دو متعارض روایات میں اگر ایک حدیث کے راوی نے حدیث اپنے شیخ سے سن کر حاصل کی ہو یا اسے سنا کر حاصل کی ہو اور دوسری حدیث کے راوی نے کتابت، وجادہ یا مناولہ کے طریقہ سے حدیث حاصل کی ہو تو اس صورت میں پہلی حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ یہ جو اقسام (کتابت، وجادہ، مناولہ) ہیں اس میں حدیث براہ راست حاصل نہ کرنے کی وجہ سے انقطاع کا شبہ رہتا ہے۔[6]

۱۔ المهذب، ۲٤٤٣/٥ ۲۔ العدة ۱۰۳۲-۱۰۳۱/۳

۳۔ تيسير الوصول الى منهاج الاصول، ٢٢٣/٦

٤۔ شرح تنقيح الفصول، ص ۳۳۱؛ المحصول، ٤٢٤/٥

٥۔ المحصول، ٤٢٠/٥

٦۔ شرح العضد، ص ۳۹٦؛ الاحكام للآمدى، ۳۰۲/٤؛ المستصفى، ١٦٨/٤

مثال

دباغت دینے سے کھال کے پاک ہونے کے سلسلہ میں علماء نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کو ترجیح دی ہے کیونکہ انھوں نے حدیث براہ راست آپؐ سے سنی وہ فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ''جب کھال کو دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے۔''[1]

اس کے مقابلہ میں حضرت عبداللہ بن عکیم کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: ہمارے سامنے جہینہ کے علاقہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خط پڑھا گیا اور میں اس وقت نوجوان لڑکا تھا (اس خط میں تھا) کہ مردار کی کھال اور اس کے پٹھوں سے فائدہ حاصل نہ کرو۔[2]

۲۔ مسند اور مرسل کا تعارض:

اگر مسند (متصل) اور مرسل حدیث کا تعارض ہو جائے تو اس صورت میں جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ مسند روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ مسند کی سند آپؐ تک متصل ہے اور اس کا کوئی راوی بھی مجہول نہیں ہے بخلاف حدیث مرسل کے کیونکہ اس میں راوی گرا ہوا ہوتا ہے اور مجہول ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں حدیث مسند بالاتفاق حجت ہے اور حدیث مرسل کی حجیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

بعض احناف کے نزدیک حدیث مرسل کو حدیث مسند پر ترجیح دی جائے گی بشرطیکہ ارسال کرنے والا راوی عادل ہو ان کی دلیل یہ ہے کہ ثقہ اور عادل جب ارسال کرتا ہے تو وہ ایسے شخص سے ارسال کرتا ہے جس کے بارے میں اسے پورا یقین ہو کہ وہ عادل ہے بخلاف مسند حدیث کے کہ اس میں اس کو راوی کی عدالت کے بارے میں پورا یقین نہیں ہوتا اس لیے وہ اس کا نام ذکر کر کے خود ذمہ داری سے نکل جاتا ہے۔[3]

۳۔ تابعی کی مرسل روایت:

اگر دو مرسل احادیث متعارض ہوں اور ان میں سے ایک حدیث میں ارسال کرنے والا راوی تابعی ہو اور دوسری حدیث میں ارسال کرنے والا راوی تابعین کے بعد والے کسی طبقہ سے تعلق رکھتا ہو تو اس صورت میں تابعی کی مرسل روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ تابعیؒ نے بظاہر صحابیؓ سے روایت کی ہے اور صحابہؓ کی عدالت طے شدہ ہے۔[4]

۴۔ متفق علیہ مرفوع حدیث:

دو متعارض احادیث میں سے اگر ایک حدیث کے مرفوع ہونے یا متصل ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہو اور دوسری

۱۔ الصحیح لمسلم، کتاب الحیض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ،رقم الحدیث ۱۰۱

۲۔ السنن لأبی داؤد، کتاب اللباس، باب من روی ان لا ينتفع باهاب المیتة، رقم الحدیث ۴۱۲۷؛ الجامع للترمذی، کتاب اللباس،باب ما جاء فی جلود المیتة اذا دبغت،رقم الحدیث ۱۷۲۹

۳۔ المهذب،۲۴۵۱/۵؛ فواتح الرحموت،۲۱۶/۲؛ المحصول،۴۲۳،۴۲۲/۵؛ الاحکام،۳۰۰/۴؛ العدة،۱۰۳۲/۳؛ العضد،ص ۳۹۵

۴۔ شرح العضد،ص ۳۹۵؛ الاحکام،۳۰۱/۴

حدیث کے مرفوع ہونے یا متصل ہونے میں اختلاف ہو تو اس صورت میں اس حدیث کو ترجیح دی جائے گی جس کے مرفوع ہونے یا متصل ہونے پر اتفاق ہو کیونکہ متفق علیہ مختلف فیہ پر مقدم ہوتا ہے۔[1]

۵۔ متفق علیہ روایت:

اگر ایک حدیث بخاری و مسلم دونوں میں موجود ہو اور اس کے معارض دوسری حدیث بخاری و مسلم کے علاوہ کسی اور کتاب میں موجود ہو تو اس صورت میں بخاری و مسلم کی متفق علیہ روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن کے بعد یہ دونوں کتابیں اصح الکتب ہیں اور امت نے ان کو قبول کیا ہے۔[2]

۶۔ روایتِ باللفظ:

روایت باللفظ کو روایت بالمعنی پر ترجیح حاصل ہو گی کیونکہ روایت باللفظ ضبط پر زیادہ دلالت کرتی ہے۔ علاوہ ازیں روایت باللفظ کی حجیت پر علماء کا اتفاق ہے اور روایت بالمعنی کی حجیت میں اختلاف ہے۔[3]

۷۔ اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث معنعن ہو یعنی اس کی روایت لفظ ''عن'' کے ذریعے کی گئی ہو اور دوسری حدیث کی روایت ایسے الفاظ سے کی گئی ہو جو سماع پر صراحتاً دلالت کرتے ہوں مثلاً حدثنی، اخبرنی، سمعت وغیرہ تو اس صورت میں پہلی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ حدیث معنعن میں ارسال اور انقطاع کا احتمال ہوتا ہے۔[4]

۸۔ اگر دو متعارض احادیث میں ایک حدیث کے راوی نے روایت اپنے استاد سے اس طرح حاصل کی کہ استاد نے اس کو پڑھ کر سنایا اور دوسری حدیث میں راوی نے استاد کو پڑھ کر سنایا یا کوئی اور طریقہ روایت اخذ کرنے کے لیے استعمال کیا تو اس صورت میں پہلی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس میں خطا سے حفاظت ہے۔[5]

مروی کے اعتبار سے وجوہ ترجیح

مشہور واقعہ سے متعلقہ روایت

اگر دو متعارض روایات میں ایک روایت کا تعلق کسی ایسے واقعہ سے ہو جو اہل نقل کے نزدیک مشہور و معروف ہے اور دوسری روایت ایسی نہ ہو تو اس صورت میں پہلی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔[6]

مثلاً امام مالکؒ کے نزدیک نکاح میں گواہوں کا ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ آپؐ نے غزوۂ خیبر میں حضرت صفیہؓ سے نکاح کیا اور اس روایت میں گواہوں کا تذکرہ نہیں ہے۔[7]

۱۔ شرح العضد، ص ۳۹٦؛ المستصفی، ۱٦۸/٤؛ المحصول، ٤۲۱/٥؛ الاحکام، ۳۰۳/٤

۲۔ شرح العضد، ص ۳۹٦؛ الاحکام، ۳۰۲/٤

۳۔ المهذب، ۲٤٥۳/٥؛ البحر المحیط، ۱٥۹/٦؛ الاحکام للآمدی، ۳۰۳/٤   ٤۔ فواتح الرحموت، ۲٥٦/۲

٥۔ شرح العضد، ص ۳۹٦   ٦۔ شرح تنقیح الفصول، ص ۳۳۰

۷۔ البخاری، کتاب المغازی، باب غزوه خیبر، رقم الحدیث ٤۲۱۳

اس کے معارض جمہور علماء یہ حدیث پیش کرتے ہیں:

((لا نكاح الا بولی و شاهدی عدل))[1]

مالکیہ حضرت صفیہؓ سے نکاح والی روایت کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ اس کا تعلق مشہور واقعہ سے ہے۔

۲۔ قول و تقریر کا تعارض

اگر متعارض روایات میں سے ایک روایت میں ایسے الفاظ ہیں جو آپؐ سے سنے ہوئے ہیں اور دوسری روایت میں ایسے الفاظ ہیں جو آپؐ کی زبان سے صادر نہیں ہوئے بلکہ آپؐ کی مجلس میں صادر ہوئے یا آپؐ کے زمانہ میں صادر ہوئے اور آپ کو ان کا علم ہوا اور آپؐ چپ رہے تو اس صورت میں پہلی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ قول، تقریر پر راجح ہوتا ہے۔[2]

۳۔ قول و فعل کا تعارض

اگر دو متعارض روایات میں سے ایک حدیث قولی اور دوسری حدیث فعلی ہو تو اس صورت میں قولی حدیث کو فعلی حدیث پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ قول صریح ہوتا ہے اور اس کے صیغہ کی دلالت قوی ہوتی ہے اور فعل کی دلالت کمزور ہوتی ہے اور فعل کی حجیت میں علماء کا اختلاف بھی ہے اور قول کی حجیت پر علماء کا اتفاق ہے۔ علاوہ ازیں فعل بعض اوقات آپؐ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور بلا دلیل آگے متعدی نہیں ہوتا بخلاف قول کے کہ وہ آپؐ کے ساتھ خاص نہیں ہوتا بلکہ امت کی طرف متعدی ہوتا ہے۔[3]

اگر ایک حدیث قولی اور فعلی دونوں طرح سے منقول ہو اور دوسری صرف قولی ہو تو اس صورت میں پہلی حدیث کو ترجیح دیں گے۔[4]

۴۔ ابتلائے عام سے متعلقہ حدیث

اگر دو متعارض احادیث جو کہ خبر واحد ہوں ان میں سے ایک روایت ایسی ہے جس کا تعلق ایسے حکم سے ہے جس میں ابتلائے عام ہو اور دوسری حدیث کا تعلق ایسے حکم سے ہے جس میں ابتلائے عام نہ ہو تو اس صورت میں دوسری حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ صرف ایک راوی کا ایسی خبر دینا جس میں ابتلائے عام ہو باوجودیکہ اس کے نقل کرنے کی ضرورت بھی زیادہ ہے کذب کا احتمال پیدا کرتا ہے اور ایک راوی کا ایسی خبر دینا جس میں ابتلائے عام نہ ہو کذب کا احتمال پیدا نہیں کرتا۔[5]

۵۔ اگر دو متعارض روایات میں سے ایک روایت میں ایسا واقعہ مذکور ہو جو آپؐ کے سامنے ہوا اور آپؐ اس پر خاموش رہے اور دوسری روایت میں ایسا واقعہ مذکور ہو جو آپؐ کے سامنے نہیں ہوا لیکن آپ کو اس کی خبر ملی اور آپؐ اس پر

۱۔ البیهقی فی السنن الکبریٰ، کتاب النکاح، باب لا نکاح الا بولی مرشد، ۱۲۴/۷

۲۔ المحصول، ۴۲۱/۵؛ الاحکام، ۳۰۳/۴؛ المستصفی، ۱۶۸/۴

۳۔ الاحکام للآمدی، ۳۰۴/۴ ۴۔ العدۃ، ۱۰۳۴/۳

۵۔ الاحکام، ۳۰۴/۴؛ شرح العضد، ص ۳۹۶

خاموش رہے تو اس صورت میں پہلی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ آپ کا اپنے سامنے ہونے والے واقعہ پر خاموش رہنا آپ کی رضا مندی پر زیادہ دلالت کرتا ہے۔[1]

۶۔ اگر دو متعارض روایات میں سے ایک روایت میں راوی ایسا لفظ ذکر کرتا ہے جو صراحتاً سماع پر دال ہے مثلاً وہ کہتا ہے "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اور دوسری روایت میں راوی ایسا لفظ ذکر کرتا ہے جو سماع اور عدم سماع دونوں کا احتمال رکھتا مثلاً وہ کہتا ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" تو اس صورت میں پہلی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔[2]

مروی عنہ کے اعتبار سے وجوہ ترجیح

راوی کا اپنی روایت سے انکار کرنا

۱۔ اگر دو متعارض روایات میں ایک روایت ایسی ہو کہ جس میں مروی عنہ یعنی راوی کا استاذ اپنے راوی (شاگرد) کی روایت کا انکار کر دے اور یہ انکار بصورت تکذیب ہو یا بصورت نسیان ہو اور دوسری روایت میں مروی عنہ اپنے راوی کی روایت کا انکار نہ کرے تو اس صورت میں دوسری روایت راجح ہو گی کیونکہ اس کے درست ہونے کا پہلی کی نسبت غالب گمان ہے۔[3]

۲۔ اگر دو متعارض روایات میں سے ایک روایت ایسی ہو کہ جس میں مروی عنہ اپنے راوی کی روایت کا انکار بطور تکذیب کرے (یوں کہے کہ میں نے یہ روایت بالکل بیان نہیں کی اور یہ راوی جھوٹ کہہ رہا ہے) اور دوسری روایت ایسی ہو کہ جس میں مروی عنہ، اپنے راوی کی روایت کا انکار بطور نسیان کرے (یوں کہے کہ مجھے یاد نہیں پڑتا کہ میں نے یہ روایت بیان کی ہے) تو اس صورت میں دوسری روایت کو ترجیح دی جائے گی۔[4]

متن کے اعتبار سے وجوہ ترجیح

لفظ کے اعتبار سے وجوہ ترجیح

۱۔ نص اور ظاہر کا تعارض:

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کا لفظ اپنی مراد میں نص ہو بایں طور کہ مجاز اور تاویل کا احتمال نہ رکھتا اور دوسری حدیث کا لفظ اپنی مراد میں ظاہر ہو بایں طور کہ مجاز اور تاویل کا احتمال رکھتا ہو تو اس صورت میں پہلی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ نص، ظاہر پر مقدم ہوتا ہے۔[5]

۱۔ فواتح الرحموت، ۲/۲۵۲؛ شرح العضد، ص۳۹۶

۲۔ شرح العضد، ص۳۹۶

۳۔ الاحکام، ۴/۳۰۴؛ فواتح الرحموت، ۲/۲۵۴؛ شرح العضد، ص۳۹۶؛ المحصول، ۵/۴۲۲

۴۔ الاحکام للآمدی، ۴/۳۰۴

۵۔ تقریب الوصول الی علم الاصول، ص۱۲۰؛ شرح تنقیح الفصول، ص۳۳۲

اسی طرح مفسر، نص پر اور خفی، مشکل پر راجح ہوگا۔[1]

۲۔ غیر مضطرب روایت

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کے الفاظ مضطرب اور مختلف ہوں اور دوسری حدیث کے الفاظ اضطراب اور اختلاف سے محفوظ ہوں تو اس صورت میں اس حدیث کو ترجیح دی جائے گی جس کے الفاظ اضطراب اور اختلاف سے محفوظ ہیں کیونکہ الفاظ کے اضطراب اور اختلاف سے بعض اوقات معانی بدل جاتے ہیں اور اضطراب و اختلاف راوی کے قلت ضبط اور تساہل پر دلالت کرتا ہے۔[2]

۳۔ اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کے الفاظ مفہوم دینے میں مستقل ہوں اور کسی لفظ کو مضمر ماننے کی ضرورت نہ ہو اور دوسری حدیث میں اضمار کی ضرورت پڑے تو اس صورت میں پہلی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔[3]

مؤکد الفاظ والی روایت

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کے الفاظ مؤکد ہوں اور دوسری حدیث کے الفاظ تاکید سے خالی ہوں تو اس صورت میں اس حدیث کو ترجیح دی جائے گی جس کے الفاظ مؤکد ہوں کیونکہ مؤکد الفاظ والی حدیث تاویل کا احتمال نہیں رکھتی اور دوسری حدیث تاویل کا احتمال رکھتی ہے۔ علاوہ ازیں تاکید کی وجہ سے وہ حکم جس کو حدیث متضمن ہے اس کو قوت حاصل ہو جاتی ہے۔[4]

مثلاً حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

((أیما امرأة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل، فنکاحها باطل، فنکاحها باطل.))[5]

اس حدیث سے پتا چلتا ہے کہ عورت ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح نہیں کر سکتی، اس حدیث کے معارض حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ عورت ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر سکتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

((إن النبیؐ قال: لا تنکح الثیب حتی تستأمر ولا البکر حتی تستأذن واذنها الصموت))[6]

جمہور علماء نے حضرت عائشہؓ کی حدیث کو ترجیح دی ہے کیونکہ اس میں "فنکاحها باطل" کے لفظ کی وجہ سے تاکید پیدا ہوگئی ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث اس تاکید سے خالی ہے۔

۱۔ فواتح الرحموت، ۲/۲۵۲

۲۔ العدة، ۳/۱۰۲۹؛ المهذب، ۵/۲۴۵۴؛ المستصفی، ۴/۱۶۷؛ شرح تنقیح الفصول، ص ۳۳۲

۳۔ المستصفی، ۴/۱۷۱؛ المحصول، ۵/۴۲۹

۴۔ المهذب، ۵/۲۴۵۳؛ الاحکام، ۴/۳۰۸؛ شرح العضد، ص ۳۹۷؛ المحصول، ۵/۴۳۲

۵۔ السنن لأبی داؤد، کتاب النکاح، باب فی الولی، رقم الحدیث ۲۰۸۳

۶۔ السنن لابن ماجة، کتاب النکاح، باب استئمار البکر والثیب رقم الحدیث ۱۸۷۱

۵۔ تعدد الفاظ اور اتحاد معنی کی وجہ سے ترجیح

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث ایسی ہو کہ مختلف الفاظ سے منقول ہو مگر ان کا معنی ایک ہو اور دوسری حدیث صرف ایک لفظ سے منقول ہو تو اس صورت میں پہلی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ تعدد الفاظ اور اتحاد معنی سے یہ احتمال کم ہو جاتا ہے کہ اس حدیث میں تاویل کی جا سکتی ہے اور اس کا کوئی اور معنی بھی ہے۔ علاوہ ازیں مجاز، غلطی، سہو اور تحریف کا احتمال بھی کم ہو جاتا ہے بخلاف اس روایت کے جو ایک قسم کے الفاظ سے منقول ہو کہ اس میں یہ سب احتمالات موجود ہوتے ہیں۔[1]

۶۔ فصیح اور غیر فصیح کا تعارض

اگر دو متعارض روایات میں ایک روایت کے الفاظ رکیک ہوں اور فصیح نہ ہوں اور دوسری کے الفاظ فصیح ہوں تو اس صورت میں فصیح الفاظ والی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ آپؐ افصح العرب تھے اور آپؐ کا کلام رکیک اور غیر فصیح الفاظ پر مشتمل نہیں ہو سکتا۔[2]

۷۔ عام اور خاص کا تعارض

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک کے الفاظ عام ہوں اور دوسری کے الفاظ خاص ہو تو اس صورت میں خاص کو عام پر ترجیح دی جائے گی۔[3]

۸۔ حقیقت و مجاز کا تعارض

اگر دو متعارض روایات میں سے ایک کا لفظ حقیقی معنی میں استعمال ہو رہا ہو اور دوسری کا لفظ مجازی معنی میں استعمال ہو رہا ہو تو حقیقت کو مجاز پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ حقیقت زیادہ ظاہر ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر دونوں احادیث کے الفاظ حقیقی معنی میں استعمال ہو رہے ہیں مگر ایک روایت کے الفاظ معنی میں زیادہ ظاہر ہیں کیونکہ اس کو نقل کرنے والے تعداد میں زیادہ ہیں یا قوت و اتقان میں زیادہ ہیں تو اس صورت میں اسی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔[4]

۹۔ اگر دو متعارض احادیث میں ایک حدیث کے الفاظ نبی کریمؐ کے صحابہؓ سے نقص کی نفی کرتے ہو اور دوسری حدیث کے الفاظ نبی کریمؐ کے صحابہؓ کے لیے نقص کو ثابت کرتے ہوں تو اس صورت میں اس حدیث کو ترجیح دی جائے گی جو صحابہؓ کے نقص کی نفی کرتی ہو کیونکہ یہ حدیث ان آیات و احادیث اور اجماع کے موافق ہے جو صحابہؓ کی قدر و منزلت اور دین و اخلاق پر دلالت کرتے ہیں۔[5]

۱۔ شرح تنقیح الفصول، ص۳۳۲

۲۔ المحصول فی علم الاصول، ۴۲۸/۵؛المهذب، ۲۴۵۳/۵؛البحر المحیط، ۱۶۵/۶

۳۔ شرح العضد، ص۳۹۸؛الاحکام، ۳۱۱/۴؛المحصول فی علم الاصول، ۴۲۸/۵

۴۔ المحصول فی علم الاصول، ۴۲۹/۵؛شرح العضد، ص۳۹۷؛الاحکام، ۳۰۷/۴

۵۔ الاحکام، ۳۲۷/۴؛المستصفی، ۱۷۲/۴؛العدة فی اصول الفقه، ۱۰۴۵/۳

۱۰۔ امر و نہی کا تعارض

اگر دو متعارض روایات میں سے ایک میں کسی کام کے امر کا صیغہ ہو اور دوسری میں اسی کام کی نہی ہو تو اس صورت میں نہی والی حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ نہی میں قوت طلب ہوتی ہے اور نہی دوام اور تکرار کا تقاضا کرتی ہے۔ علاوہ ازیں دفع مضرت جلب منفعت سے بہتر ہے۔ اسی طرح اگر دو متعارض روایات میں سے ایک میں امر ہو اور دوسری میں اباحت ہو تو احتیاط کی وجہ سے امر کو ترجیح دی جائے گی۔[۱]

۱۱۔ اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کے الفاظ آپؐ کے علو شان پر دلالت کرتے ہوں اور دوسری روایت کے الفاظ علو شان پر دلالت نہ کرتے ہوں یا آپؐ کی علوشان کے خلاف ہوں تو اس صورت میں پہلی حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ علوشان حدیث کے متاخر ہونے پر دلالت کرتا ہے۔[۲]

۱۲۔ اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث میں مشترک لفظ استعمال ہو رہا ہو اور دوسری حدیث میں ایسا لفظ استعمال ہو رہا ہو جس کا صرف ایک ہی معنی ہو تو اس صورت میں دوسری حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ وہ خلل سے دور ہے۔[۳]

۱۳۔ اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث میں لفظ ایسا عام ہو جس میں تخصیص نہ ہوئی ہو اور دوسری حدیث میں لفظ ایسا عام ہو جس میں تخصیص ہوئی ہو تو اس صورت میں دوسری حدیث کو ترجیح دیں گے کیونکہ تخصیص کے بعد عام میں ضعف پیدا ہو گیا کیونکہ عام مخصوص منہ البعض کی حجیت میں اختلاف ہے۔[۴]

دلالت کے اعتبار سے وجوہ ترجیح

۱۔ دلالت مطابقت اور دلالت التزام کا تعارض

اگر دو متعارض احادیث میں ایک حدیث اپنی مراد پر دلالت مطابقۃً کرے اور دوسری حدیث پر اپنی مراد پر التزاماً دلالت کرے تو اس صورت میں پہلی حدیث کو ترجیح دیں گے کیونکہ دلالت مطابقی، دلالت التزامی سے قوی ہوتی ہے۔[۵]

۲۔ اقتضاء النص اور اشارۃ النص کا تعارض

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث اپنی مراد پر اقتضاء النص کے ذریعے دلالت کرے اور دوسری حدیث اشارۃ النص یا ایماء یا مفہوم موافقۃ یا مفہوم مخالفت کے ذریعے دلالت کرے تو اس صورت میں پہلی حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اقتضاء اصالۃً متکلم کا مقصود ہوتا ہے اور اشارۃ اور ایماء وغیرہ تبعاً مقصود ہوتا ہے۔[۶]

۱۔ المہذب، ۲۴۵۴/۵؛فواتح الرحموت، ۲۵۳/۲؛شرح العضد، ص۳۹۷؛الاحکام، ۳۰۵/٤

۲۔ تیسیر الوصول الی منہاج الاصول، ۲۳۲/٦؛المحصول، ٤۲۵/۵ ۳۔ الاحکام فی اصول الاحکام،۳۰۷/٤

٤۔ شرح العضد، ص۳۹۸؛الاحکام، ۳۱۲/٤؛المحصول، ٤۳۰/۵

۵۔ شرح العضد، ص۳۹۷؛الاحکام، ۳۰۹/٤

٦۔ الاحکام للآمدی، ۳۱۰/٤؛شرح العضد، ص۳۹۸

۳۔ مفہوم موافق اور مفہوم مخالف کا تعارض

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث اپنی مراد پر مفہوم موافق کے ذریعے دلالت کرے اور دوسری حدیث اپنی مراد پر مفہوم مخالف کے ذریعے دلالت کرے تو اس صورت میں اس حدیث کو ترجیح دی جائے گی جو اپنی مراد پر مفہوم موافق کے ذریعے دلالت کرتی ہے کیونکہ مفہوم موافق کی دلالت قوی ہے اور اس کی حجیت پر علماء کا اتفاق ہے اور مفہوم مخالف کی حجیت مختلف فیہ ہے۔[۱]

۴۔ ایماء اور مفہوم کا تعارض

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث اپنی مراد پر ایماء کے ذریعے دلالت کرتی ہے اور دوسری حدیث مفہوم موافق یا مفہوم مخالف کے ذریعے دلالت کرتی ہے تو اس صورت میں پہلی حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ مفہوم کی نسبت ایما پر وارد ہونے والے احتمالات کم ہیں۔[۲]

۵۔ منطوق اور مفہوم کا تعارض

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک کی دلالت باعتبار منطوق ہو اور دوسری کی دلالت باعتبار مفہوم ہو تو منطوق مفہوم پر مقدم ہوگا کیونکہ منطوق مفہوم کی نسبت حکم پر زیادہ قوی دلالت کرتا ہے اور اس کی دلالت التباس سے پاک ہوتی ہے۔[۳]

حکم کے اعتبار سے وجوہ ترجیح

۱۔ اقرب الی الاحتیاط کو ترجیح

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث احتیاط کے زیادہ قریب ہو بایں طور کہ وہ منع کو مقتضی ہو اور دوسری حدیث اباحت کو مقتضی ہو تو اس صورت میں اس حدیث کو ترجیح دی جائے گی جو منع کو مقتضی ہو کیونکہ ممنوعات میں زیادہ احتیاط برتی جاتی ہے۔[۴]

جیسا کہ آپؐ نے فرمایا: ((دع ما یریبک الی ما لا یریبک))[۵]

۲۔ حرمت اور وجوب کا تعارض

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث حرمت پر دال ہو اور دوسری حدیث وجوب پر دال ہو تو اس صورت میں بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ حرمت والی حدیث کو ترجیح دی جائے گی اور بعض علماء کا مذہب ہے کہ یہ دونوں احادیث برابر ہوں گی اور کسی اور وجہ ترجیح کو تلاش کیا جائے گا اور اس کے ذریعہ سے ترجیح دی جائے گی۔[۶]

۱۔ الاحکام فی اصول الاحکام، ۳۱۰/۴؛ شرح العضد، ص ۳۹۷

۲۔ الاحکام، ۳۰۹/۴ ۳۔ الاحکام، ۳۱۱/۴؛ المحصول، ۴۳۳/۵

۴۔ المحصول، ۴۳۹/۴؛ البحر المحیط، ۱۷۰/۶

۵۔ الجامع للترمذی، کتاب صفة القیامة والرقائق والورع، باب برقم الحدیث ۲۵۱۸

۶۔ الاحکام للآمدی، ۳۰۵/۴؛ البحر المحیط، ۱۷۲/۶

۳۔ ثقیل اور خفیف کا تعارض

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث خفیف یعنی آسان حکم پر دلالت کرتی ہو اور دوسری حدیث ثقیل یعنی مشکل حکم پر دلالت کرتی ہو تو اس صورت میں اس حدیث کو ترجیح دی جائے گی جو آسان حکم پر دلالت کرتی ہے۔[1]

اور بعض حضرات کے نزدیک مشکل حکم والی حدیث کو ترجیح دی جائے گی کہ اس میں ثواب زیادہ ہے۔

پہلے قول کی دلیل یہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿یُرِیۡدُ اللّٰہُ بِکُمُ الۡیُسۡرَ وَ لَا یُرِیۡدُ بِکُمُ الۡعُسۡرَ﴾[2]

۴۔ مثبت اور نافی کا تعارض

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث مثبت ہے یعنی کسی زائد امر کا اثبات کر رہی ہے اور دوسری حدیث نافی ہے یعنی کسی زائد امر کی نفی کر رہی ہے تو اس تعارض میں جمہور علماء مثبت کو نافی پر مقدم کرتے ہیں مگر چند صورتیں اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں کہ ان صورتوں میں، مثبت کو نافی پر مقدم نہیں کیا جائے گا۔[3]

مثلاً ایک حدیث میں یہ بات ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر جب آپ ؐ کعبہ کے اندر داخل ہوئے تو آپ ؐ نے نماز پڑھی تھی۔[4] اور دوسری حدیث سے پتا چلتا ہے کہ آپ ؐ نے کعبہ کے اندر نماز نہیں پڑھی۔[5]

ان دونوں احادیث میں تعارض ہے اس لیے پہلی حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ وہ مثبت ہے۔

استثنائی صورت یہ ہے کہ اگر نفی بھی کسی دلیل کی بنیاد پر ہو تو اس صورت میں نفی اور اثبات برابر ہو جائیں گے اور اب کسی اور مرجح کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی مثلاً اگر مذکورہ بالا مثال میں جو راوی خانہ کعبہ میں آپ ؐ کے نماز پڑھنے کی نفی کر رہا ہے اگر وہ یہ کہتا ہے کہ آپ ؐ نے خانہ کعبہ کے اندر نماز نہیں پڑھی کیونکہ میں مسلسل آپ ؐ کے ساتھ رہا اور میں نے آپ کو نماز پڑھتے نہیں دیکھا تو اس صورت میں اس کی نفی دلیل کی بنیاد پر ہو گی۔[6]

۶۔ مسقط حد روایت کو ترجیح

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کسی حد یا کسی سزا کی نفی کر رہی ہو اور دوسری حدیث ثابت کر رہی ہو تو اس صورت میں نفی والی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ البتہ امام احمدؒ حد کو ثابت کرنے والی روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔[7]

۱۔ المهذب، ٢٤٥٧/٥؛ الاحكام، ٣٢٣/٤ ۲۔ البقرة٢:١٨٥

۳۔ العدة، ١٠٣٦/٣؛ شرح العضد، ص٣٩٨؛ الاحكام، ٣١٩/٤

٤۔ الجامع الصحيح للبخاری، كتاب الحج، باب الصلاة في الكعبة، رقم الحديث ١٥٩٩

٥۔ الجامع الصحيح للبخاری، كتاب الصلاة، باب قول الله تعالىٰ، واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى، رقم الحديث ٣٩٨

٦۔ نور الانوار، ص٢٠٢

۷۔ المهذب، ٢٤٥٥/٥؛ العدة، ١٠٤٤/٣؛ المحصول، ٤٤١/٥؛ شرح العضد، ص٣٩٨؛ فواتح الرحموت، ٢٥٣/٢؛ الاحكام، ٣٢٢/٤

۷۔ اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث میں حکم کے ساتھ اس کی علت بھی ذکر کی گئی ہو اور دوسری حدیث میں صرف حکم ذکر کیا گیا اور اس کی علت نہ ذکر کی گئی ہو تو اس صورت میں اس حدیث کو ترجیح دی جائے گی جس میں حکم مع العلت مذکور ہو کیونکہ حکم کو علت کے ساتھ ذکر کرنا زیادہ اہتمام پر دلالت کرتا ہے اور طبائع عموماً حکم معلل کو جلدی قبول کر لیتی ہیں اور حکم معلل زیادہ واضح ہوتا ہے۔[1]

۸۔ اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کا حکم برأت اصلیہ پر باقی ہو اور دوسری حدیث ایک نئے حکم کا فائدہ دے رہی ہو تو اس صورت میں اس دوسری حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ دوسری حدیث تأسیس کا فائدہ دے رہی ہے اور پہلی حدیث تاکید کا فائدہ دے رہی ہے اور قاعدہ ہے کہ تاسیس تاکید پر راجح ہوتی ہے۔[2]

۹۔ اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث زیادتی حکم کو ثابت کر رہی ہو اور دوسری حکم کی کمی کو ثابت کر رہی ہو تو اس صورت میں پہلی حدیث کو ترجیح دیں گے۔[3]

مثلاً عیدین کی نماز کی تکبیرات کے بارے میں جمہور نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت[4] کو ترجیح دی ہے کیونکہ اس سے زائد یعنی سات تکبیریں ثابت ہو رہی ہیں۔

حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت سے کم یعنی چار تکبیریں ثابت ہو رہی ہیں۔[5]

۱۰۔ حظر و اباحت کا تعارض

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک کا حکم حرمت ہو ور دوسری کا حکم اباحت ہو تو اس صورت میں حرمت والی حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس میں احتیاط زیادہ ہے اس لیے کہ مباح کو ترک کرنے میں گناہ نہیں ہے اور حرام کو کرنے میں گناہ ہے۔ لہٰذا حرام کو ترک کرنا اولیٰ ہوگا۔ اسی طرح حرمت ندب اور کراہت پر بھی مقدم ہوگی۔[6]

۱۱۔ اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث میں حکم کے ساتھ تہدید (وعید) ذکر ہو اور دوسری حدیث بلا تہدید ہو تو اس صورت میں تہدید والی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ تہدید تاکید پر دلالت کرتی ہے۔[7]

۱۲۔ طلاق اور عتق کو ثابت کرنے والی روایت اس روایت پر مقدم ہوگی جو طلاق اور عتق کی نفی کر رہی ہو اور بعض علماء کا قول اس کے برعکس ہے۔[8]

۱۔ تیسیر الوصول الی منہاج الاصول، ۲۳۹/۶؛ الاحکام للآمدی، ۳۱۳/۴؛ شرح العضد، ص۳۹۹؛ المحصول، ۴۳۱/۵

۲۔ المہذب، ۲۴۵۶/۵؛ تیسیر الوصول الی منہاج الاصول، ۲۴۲/۶؛ المحصول، ۴۳۳/۵

۳۔ العدۃ، ۱۰۳۷/۳؛ الاحکام، ۳۱۳/۴

۴۔ السنن لابن ماجۃ، کتاب اقامۃ الصلاۃ، باب ما جاء فی کم یکبر الامام فی صلاۃ العیدین، رقم الحدیث ۱۲۷۸

۵۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الصلاۃ، باب التکبیر فی العیدین، رقم الحدیث ۱۱۵۳

۶۔ تیسیر الوصول الی منہاج الاصول، ۲۴۴/۶؛ المحصول، ۴۳۹/۵؛ الاحکام، ۳۱۷/۴؛ شرح العضد، ص ۳۹۸

۷۔ تیسیر الوصول الی منہاج الاصول، ۲۴۰/۶

۸۔ شرح العضد، ص۳۹۸؛ المحصول، ۴۴۰/۵؛ الاحکام، ۳۲۲/۴

۱۳۔ حکم تشریعی کو ثابت کرنے والی روایت اس روایت پر مقدم ہوگی جو حکم وضعی کو ثابت کر رہی ہے۔[۱]

۱۴۔ اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث میں حکم کے ساتھ اس کا سبب مذکور ہو اور دوسری حدیث میں صرف حکم مذکور ہو اور سبب کا ذکر نہ ہو تو اس صورت میں حکم مع سبب والی حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ یہ شدت اہتمام پر دلالت کرتی ہے۔[۲]

امر خارجی کے اعتبار سے وجوہ ترجیح

۱۔ کتاب اللہ کی موافقت

اگر دو متعارض احادیث میں ایک حدیث اپنے حکم میں کتاب اللہ کی کسی آیت کے ظاہر کے موافق ہو اور دوسری حدیث مخالف ہو تو اس صورت میں اس حدیث کو ترجیح دی جائے گی جو کتاب اللہ کے ظاہر کے موافق ہو کیونکہ موافق حدیث کو ترجیح دینے سے ایک دلیل کا چھوڑنا لازم آتا ہے اور مخالف حدیث کو ترجیح دینے سے دو دلیلوں کا چھوڑنا لازم آتا ہے۔[۳]

امام شافعیؒ اپنی کتاب الرسالۃ میں فرماتے ہیں:

"ان يكون احد الحديثين اشبه بكتاب الله، فاذا اشبه بكتاب الله كانت فيه الحجة."[۴]

مثلاً حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں:

((كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر متلفعات بمروطهن، ثم ينقلبن الى بيوتهن حين يقضين الصلاة، لا يعرفهن احد من الغلس.))[۵]

اس حدیث سے پتا چلتا ہے کہ آپؐ فجر کی نماز تغلیس (اندھیرے) کی حالت میں پڑھتے تھے۔ اس روایت کے معارض ایک اور روایت ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ آپؐ نماز اسفار (روشنی) کی حالت میں پڑھتے تھے۔

اصبحوا بالصبح فانه اعظم لاجوركم أو اعظم للاجر[۶]

امام شافعیؒ نے حضرت عائشہؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے اور مرجحات ذکر کرنے کے علاوہ امام شافعیؒ نے حدیث عائشہؓ کو اس لیے بھی ترجیح دی ہے کہ یہ قرآن کی اس آیت کے موافق ہے۔

﴿حٰفِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَ الصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى﴾[۷]

کیونکہ جب نماز کا وقت شروع ہو جائے تو نماز کی محافظت کرنے والا کہلانے کا زیادہ حق دار وہ شخص ہوگا جو نماز کو جلدی پڑھے۔[۸]

۱۔ شرح العضد، ص۳۹۸؛ الاحکام، ۳۲۲/٤ ۲۔ المحصول، ٤٢٢/٥؛ الاحکام، ۳۲۷/٤

۳۔ المستصفى، ١٧٠/٤؛ العدة، ١٠٤٦/٣؛ الاحکام للآمدی، ٣٢٣/٤؛ المهذب، ٢٤٥٩/٥

٤۔ الرسالة، ص٢٨٤

٥۔ الجامع الصحيح للبخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت الفجر، رقم الحديث ٥٧٨

٦۔ السنن لأبي داؤد، كتاب الصلوة، باب في وقت الصبح، رقم الحديث ٤٢٤

٧۔ البقرة٢:٢٣٨ ٨۔ الرسالة، ص٢٨٥

۲۔ سنت کی موافقت

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کسی اور حدیث کے ظاہر کے موافق ہو اور دوسری حدیث کسی اور حدیث کے موافق نہ ہو تو اس صورت میں اس حدیث کو ترجیح دی جائے گی جو حدیث کے موافق ہو۔[۱]

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا((لا نكاح إلا بولي))[۲]

اس حدیث سے پتا چلتا ہے کہ عورت ولی کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں کر سکتی اس کے معارض حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے:((الايم احق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها واذنها صماتها.))[۳]

اس حدیث سے پتا چلتا ہے کہ عورت ولی کی اجازت کے بغیر بھی نکاح کر سکتی ہے۔ جمہور ان متعارض احادیث میں سے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں اور وجوہ ترجیح کے علاوہ جمہور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت کو اس لیے بھی ترجیح دیتے ہیں کہ یہ حضرت عائشہؓ کی اس روایت کے موافق ہے۔

((قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل، فنكاحها باطل.))[۴]

۳۔ اجماع کی موافقت

اگر دو متعارض احادیث میں ایک حدیث اجماع کے موافق ہو اور دوسری حدیث اجماع کے موافق نہ ہو تو اس صورت میں اس حدیث کو ترجیح دی جائے گی جو اجماع کے موافق ہو کیونکہ اس حدیث کو مقدم کرنے سے جو اجماع کے موافق نہیں ہے دو چیزوں کو چھوڑنا لازم آئے گا ایک معارض حدیث اور دوسرا اجماع اور جو حدیث اجماع کے موافق ہے اس کو ترجیح دینے سے صرف ایک چیز یعنی معارض حدیث کو چھوڑنا لازم آئے گا لہذا جس ترجیح میں ایک شئے کا ترک لازم آ رہا ہے وہ اس ترجیح سے اولیٰ ہو گی جس میں دو چیزوں کا ترک لازم آ رہا ہے اسی وجہ سے اجماع کے موافق حدیث کو ترجیح دینا ضروری ہے۔[۵]

۵۔ قیاس کی موافقت

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث قیاس کے موافق ہو اور دوسری حدیث قیاس کے مخالف ہو تو اس صورت میں اس حدیث کو ترجیح دی جائے گی جو قیاس کے موافق ہے۔[۶]

۱۔ العدة، ۱۰۴۶/۳؛الاحكام، ۳۲۳/٤؛المهذب، ۲٤٥۹/٥

۲۔ الجامع للترمذی، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح الا بولی، رقم الحديث ۱۱۰۲

۳۔ الصحيح لمسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب فی النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، رقم الحديث ۱٤۲۱

٤۔ السنن لأبی داؤد، كتاب النكاح، باب فی الولی، رقم الحديث ۲۰۸۳

٥۔ شرح كتاب قواعد الاصول و معاقد الفصول، رقم الحديث ٤۳٤؛شرح الكوكب المنير، ٦۹٥/٤؛المستصفى، ۱۷۰/٤؛الاحكام، ۳۲۳/٤

٦۔ المهذب، ۲٤٥۹/٥؛فواتح الرحموت، ۲٥٤/۲؛الاحكام، ۳۲۳/٤

مثلاً یہ حدیث:

((لیس علی المسلم فی عبده ولا فی فرسه صدقة))[1]

اس حدیث کے معارض ہے:

((فی الخیل السائمة فی کل فرس دینار))[2]

تعارض یہ ہے کہ پہلی حدیث سے پتا چلتا ہے کہ گھوڑوں میں زکاۃ نہیں ہے اور دوسری حدیث سے پتا چلتا ہے کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس تعارض میں جمہور علماء نے پہلی حدیث کو ترجیح دی ہے کیونکہ جب گدھے، خچر اور بقیہ حیوانات میں زکوٰۃ نہیں ہے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ گھوڑے میں زکوۃ نہیں ہونا چاہیے، چاہے وہ مذکر ہو، چاہے مؤنث ہو، پہلی حدیث چونکہ اس قیاس کے موافق ہے اس لیے اس حدیث کو ترجیح دی گئی ہے۔[3]

۵۔ خلفائے راشدین کے عمل کی موافقت

اگر دو متعارض احادیث میں ایک حدیث پر خلفاء راشدین نے عمل کیا ہو اور دوسری ایسی نہ ہو تو اس صورت میں اس حدیث کو ترجیح دی جائے گی جس پر خلفاء راشدین نے عمل کیا ہو۔[4]

جس حدیث پر خلفاء راشدین کا عمل ہو وہ اپنی معارض حدیث کی نسبت زیادہ قوی اور صحت کے زیادہ قریب ہو گی کیونکہ آپؐ نے فرمایا:

((علیکم بسنتی وسنة الخلفاء المهدیین الراشدین، تمسکوا بها وعضوا علیها بالنواجذ))[5]

مثلاً عید کی نماز میں زائد تکبیرات کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت کے مطابق پہلی رکعت میں قرأت سے پہلے سات اور دوسری رکعت میں قرأت سے پہلے پانچ تکبیریں ہیں۔[6]

اس کے معارض حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت سے پتا چلتا ہے کہ ہر رکعت میں چار تکبیریں ہیں۔[7]

اس تعارض میں جمہور علماء نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث کو ترجیح دی ہے کیونکہ اس حدیث پر خلفاء راشدین اور بہت سے صحابہؓ کا عمل رہا ہے۔[8]

۱۔ الصحیح لمسلم، کتاب الزکاة، باب لا زکاة علی المسلم فی عبده و فرسه، رقم الحدیث ۹۸۲

۲۔ البیهقی فی السنن الکبری، کتاب الزکاة، باب من رأی فی الخیل صدقة، ۱۱۹/۶

۳۔ العدة، ۱۰۴۹/۳، ۱۰۵۰

٤۔ الاحکام، ۳۲٤/٤؛ العدة، ۱۰۵۰/۳؛ شرح العضد، ص۳۹۹؛ فواتح الرحموت، ۲٥٤/۲

٥۔ الجامع للترمذی، کتاب العلم، باب ما جاء فی الاخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم الحدیث ۲٦۷٦

٦۔ السنن لابن ماجة، کتاب اقامة الصلاة، باب ما جاء فی کم یکبر الامام فی صلاة العیدین، رقم الحدیث ۱۲۷۸

۷۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الصلاة، باب التکبیر فی العیدین، رقم الحدیث ۱۱۵۳

۸۔ العدة، ۱۰۵۰/۳

۶۔ اہل مدینہ کے عمل کی موافقت

اگر دو متعارض احادیث میں ایک حدیث اہل مدینہ کے عمل کے موافق ہو اور دوسری حدیث اہل مدینہ کے عمل کے موافق نہ ہو تو اس صورت میں مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ اس حدیث کو ترجیح دیتے ہیں جو اہل مدینہ کے عمل کے موافق ہو کیونکہ مدینہ دار الہجرت اور نزول وحی کا مقام ہے اور مدینہ والوں نے آپؐ کے ان افعال اور سنن کو دیکھا جن پر آپؐ کی وفات ہوئی۔ اس وجہ سے وہ وحی کے موقع محل اور مفہوم سے زیادہ آشنا تھے۔ لہٰذا ان کا عمل اگرچہ امام مالکؒ کے علاوہ باقی فقہاء کے نزدیک حجت نہیں ہے مگر ان کا عمل دو متعارض احادیث میں سے ایک کو ترجیح دینے کا سبب بن سکتا ہے۔[1]

احناف اور بعض حنابلہ اہل مدینہ کے عمل کو حدیث کے مرجحات میں سے شمار نہیں کرتے۔[2]

مثلاً امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اذان کے باب میں اذان میں ترجیع والی حدیث[3] کو اذان میں ترجیع نہ کرنے والی حدیث پر ترجیح دی ہے کیونکہ آپؐ کے بعد اہل مدینہ کا عمل ترجیح والی حدیث پر رہا ہے۔

۷۔ شیخین کے عمل کی موافقت

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث پر حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کا عمل ہو تو اس حدیث کو اس حدیث پر ترجیح دی جائے گی جس پر ان کا عمل نہ ہو۔[4]

کیونکہ آپؐ نے فرمایا:

((اقتدوا باللذین من بعدی ابی بکر و عمر))[5]

۸۔ سلف کے عمل کی موافقت

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث پر اکثر سلف کا عمل ہو اور دوسری حدیث ایسی نہ ہو تو اس صورت میں پہلی حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ عادۃً یہ بات بعید ہے کہ اکثر کا عمل خطاء پر ہو۔[6]

۹۔ راوی کے قول و فعل کی موافقت

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کی راوی اپنے قول یا فعل سے تفسیر کر دے اور دوسری حدیث کا راوی ایسا نہ کرے تو اس صورت میں پہلی حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ راوی کی تفسیر کی وجہ سے صدق کا ظن مزید پختہ ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ حدیث ایک سے زائد فائدہ پر مشتمل ہے کیونکہ راوی اپنی روایت کو زیادہ جانتا ہے۔[7]

۱۔ الاحکام للآمدی، ۳۲۴/۴؛شرح العضد، رقم الحدیث ۳۹۹؛المستصفی، ۱۶۹/۴؛شرح تنقیح الفصول، رقم الحدیث ۳۳۱

۲۔ شرح الکوکب المنیر، ۶۹۹/۴؛العدۃ، ۱۰۵۲/۳

۳۔ الجامع للترمذی، کتاب مواقیت الصلاۃ، باب ما جاء فی الترجیع فی الاذان، رقم الحدیث ۱۹۱

۴۔ شرح الکوکب المنیر، ۷۰۱/۳

۵۔ الجامع للترمذی، کتاب المناقب عن رسول اللہ ،باب فی مناقب ابی بکر و عمر کلیھما، رقم الحدیث ۳۶۶۲

۶۔ المحصول، ۴۴۲/۵؛البحر المحیط، ۱۷۸/۶؛تیسیر الوصول الی منھاج الاصول، ۲۵۴/۶

۷۔ الاحکام، ۳۲۷/۴؛شرح العضد، ص ۳۹۹

مثلاً خیار مجلس کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث:

((البیعان بالخیار ما لم یتفرقا))۔[1]

تفرق بالابدان پر محمول ہوگی کیونکہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ بیع کو پکا کرنا چاہتے تو تھوڑا سا چلتے پھر واپس آ جاتے۔[2]

۱۰۔ مرسل حدیث کی تائید

اگر دو متعارض اور متصل احادیث میں سے ایک حدیث کی تائید کسی اور مرسل روایت سے ہو رہی ہو اور دوسری حدیث کے ساتھ کوئی مرسل حدیث نہ ہو تو اس صورت میں پہلی حدیث کو ترجیح دیں گے کیونکہ مؤید کی وجہ سے اس میں قوت پیدا ہو گئی ہے۔[3]

۱۱۔ مؤقت اور غیر مؤقت کا تعارض

اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث تاریخ کے اعتبار سے مطلق ہو اور دوسری حدیث قدیم تاریخ والی ہو تو اس صورت میں تاریخ کے اعتبار سے مطلق حدیث کو مقدم کیا جائے گا کیونکہ وہ متاخر کی مانند ہے اور متاخر، متقدم پر راجح ہوتا ہے۔[4]

۱۲۔ اگر دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث تاریخ کے اعتبار سے مطلق ہو اور دوسری حدیث کا تعلق آپ ﷺ کی زندگی کے آخری حصہ سے ہو تو اس صورت میں دوسری حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس کا متاخر ہونا واضح ہے۔[5]

مثلاً آپؐ نے فرمایا:

((إنما جعل الإمام ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا ،واذا رفع فارفعوا واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا.))[6]

اس کے معارض دوسری حدیث ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ مرض الموت میں آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھائی اور پیچھے صحابہؓ نے کھڑے ہو کر نماز پڑھی۔[7]

احناف اور شوافع نے دوسری حدیث کو ترجیح دی ہے کیونکہ اس کا تعلق آپ ﷺ کی زندگی کے آخری حصہ ہے اور پہلی حدیث میں چونکہ تاریخ ذکر نہیں اس لیے ہو سکتا ہے وہ آپؐ کے صحت کے زمانہ سے تعلق رکھتی ہو۔[8]

۱۔ السنن للنسائی، کتاب البیوع، باب ذکر الاختلاف علی نافع فی لفظ حدیثه، رقم الحدیث ٤٤٦٦

۲۔ البیهقی فی السنن الکبری، کتاب البیوع، باب المتبایعان بالخیار ما لم یتفرقا، ٢٦٩/٥؛العدة، ١٠٥٤/٣

۳۔ العدة، ١٠٥٠/٣؛المستصفی، ١٦٩/٤

٤۔ شرح العضد، ص٣٩٩؛المحصول، ٤٢٧،٤٢٦/٥؛الاحکام، ٣٢٨/٤ ٥۔ ایضاً

٦۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصلاة، باب ائتمام الماموم بالامام، رقم الحدیث ٤١٢

٧۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الاذان، باب حد المریض ان یشهد الجماعة، رقم الحدیث ٦٦٤

٨۔ الهدایة، ٢٤٥/١

۱۳۔ معنی عقلی سے تائید

اگر دو متعارض احادیث میں ایک حدیث کی تائید معنی عقلی سے ہوتی ہو اور دوسری حدیث معنی عقلی کے خلاف ہو تو اس صورت میں پہلی حدیث کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ پہلی حدیث کو ترجیح دینے سے ایک دلیل کا ترک کرنا لازم آتا ہے اور دوسری حدیث کو ترجیح دینے سے دو دلیلوں کا ترک کرنا لازم آتا ہے۔[۱]

---

۱ المستصفی، ۱۷۰/٤؛ شرح تنقیح الفصول، ص ٤٢٠

اہم نتائج

(۱) اس بحث کا مطالعہ کرنے سے ہمیں مجتہدین حضرات کی کوششوں کا پتا چلتا ہے جو انھوں نے نصوص خاص طور پر سنت مطہرہ میں جو ظاہری تعارض ہے، اس کو دور کرنے کے لیے کی ہیں۔

(۲) نصوص میں جو تعارض ہے وہ ظاہری تعارض ہے جو کہ مجتہد کے ظن میں ہوتا ہے اسی لیے علماء کے لیے ضروری ہے کہ وہ ظاہری تعارض کو دور کرنے کے لیے کوشش کریں تاکہ نصوص پر تناقض کا اعتراض وارد نہ ہو سکے۔

(۳) تعارض دور کرنے کے لیے سب سے پہلے متعارض احادیث کو جمع کرنے کی کوشش کی جائے اگر ممکن ہو اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر ان کی تاریخ معلوم کی جائے اور مقدم کو منسوخ اور متاخر کو ناسخ بنایا جائے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر ذکر کردہ وجوہ ترجیح کے ذریعے ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی اور ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو پھر مکلف کو اختیار ہے۔

(۴) ترجیح کا عمل صرف ظنی دلائل میں ہے اس لیے ترجیح کا عمل صرف اخبار آحاد اور قیاس میں چلتا ہے۔

(۵) ترجیح کے طریقے کسی مخصوص عدد کے ساتھ محدود نہیں کیے جا سکتے اس لیے مختلف کتابوں میں ان کی مختلف تعداد ذکر کی گئی ہے اور ان کی تقسیم کا طریقہ کار بھی مختلف کتابوں میں مختلف ہے۔ ابن السبکی ابہاج میں فرماتے ہیں:

"واعلم ان طرق الترجيح لا تنحصر فانها تلويحات تجول فيها الاجتهادات و يتوسع فيها من توسع في فن الفقه."[۱]

(۶) احادیث کے تعارض اور اس کے دفع کرنے کے طریقوں کا مطالعہ ایک اہم موضوع ہے۔

(۷) دو قطعی دلائل میں تعارض تو ممکن ہی نہیں ہے اور دلیل قطعی اور دلیل ظنی میں بھی تعارض نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں ہر حال میں دلیل قطعی مقدم ہو گی۔

(۸) راجح کو مرجوح پر مقدم کرنا واجب ہے۔

۱۔ الابہاج، ۲۴۵/۳

باب ششم

سنت سے استنباط مسائل میں اختلافِ اسالیب کا فقہی مسائل پر اثر (فقہ العبادات کے تناظر میں)

گزشتہ ابواب میں ہمیں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ سنت سے استنباط مسائل میں فقہاء کا کیا طریقۂ کار ہے اور کن اصول وقواعد کو استنباط کے عمل میں پیش نظر رکھا جاتا ہے اور ان اصول وقواعد میں اختلاف کا فقہی مسائل پر کیسے اثر پڑتا ہے۔ بعض اوقات ایک قاعدہ کے تحت ایسا مسئلہ بھی آتا ہے جس کا تعلق عبادات سے ہوتا ہے یا ایسا مسئلہ آتا ہے کہ جس کا تعلق معاملات سے ہوتا ہے یا اس مسئلہ کا تعلق حدود سے ہوتا ہے۔ گزشتہ ابواب میں اصول وقواعد ذکر کرتے ہوئے بلاتمیز مختلف فقہی ابواب سے متعلقہ مسائل کو بطور مثال ذکر کیا گیا، مگر اس باب میں صرف عبادات سے متعلقہ چند اہم مسائل کو منتخب کر کے اس بات کا مطالعہ کیا جائے گا کہ ان مسائل میں اختلاف کن اصول وقواعد کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ ہر ہر مسئلہ کے تحت فقہاء کے مذاہب اور ان کے دلائل کو ذکر کیا جائے گا اور اس بات کو دیکھا جائے گا کہ یہ اختلاف کس اصل اور قاعدہ پر مبنی ہے۔ میں نے اس باب میں عبادات سے متعلقہ فقہی مسائل کو اس لیے ترجیح دی ہے کہ عبادت کو اللہ تعالیٰ نے وجودِ انسانی کے لیے غایت قرار دیا ہے۔

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ﴾[1]

۱۔ ماء مستعمل کی طہارت کا مسئلہ

ماء مستعمل اس پانی کو کہا جاتا ہے کہ جس کے ذریعے حدث کو دور کیا جائے یا اس پانی کو بطور قربت بدن پر استعمال کیا گیا ہو۔[2]

مثلاً وہ پانی جو وضو کے دوران یا غسل کے دوران جسم کے اعضاء سے لگ کر جدا ہوتا ہے۔ ماء مستعمل کی طہارت کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

۱۔ ماء مستعمل بذاتِ خود پاک ہے مگر اس کے ذریعے دوسری اشیاء کو پاک نہیں کیا جا سکتا یعنی ماء مستعمل طاہر ہے لیکن مطہر نہیں ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ[3]، امام شافعیؒ[4] امام احمد بن حنبلؒ[5] اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ[6] کا ہے۔ شیعہ امامیہ کے مذہب میں کچھ تفصیل ہے کہ اگر پانی کو حدث زائل کرنے کے لیے استعمال کیا ہو تو وہ طاہر ہے لیکن مطہر نہیں لیکن اگر پانی کے ذریعے مستحب غسل یا مستحب وضو کیا جائے تو وہ پانی طاہر بھی ہے اور مطہر بھی ہے۔[7]

ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں بیمار ہو گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکرؓ چل کر میری عیادت کے لیے تشریف لائے۔ جب وہ آئے تو میں اس وقت بے ہوش تھا

۱۔ الذّریٰت ۵۱:۵۶
۲۔ احمد بن محمد القدوری، مختصر القدوری، ص ۱۳
۳۔ الهداية شرح بداية المبتدی، ۵۹/۱
۴۔ المغنی، ص ۳۱
۵۔ ایضاً
۶۔ المدونة الكبریٰ، ۱۱۵/۱
۷۔ ابو جعفر محمد الطوسی، تهذيب الأحكام، ۲۳۹/۱

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور وضو کا پانی مجھ پر ڈالا تو مجھے افاقہ ہو گیا۔[1]

اس حدیث سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ ماء مستعمل اگر نجس ہوتا تو آپؐ حضرت جابرؓ پر نہ ڈالتے لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ ماء مستعمل پاک ہوتا ہے۔

اسی طرح حضرت مسور بن مخرمہؓ ایک حدیث میں فرماتے ہیں کہ جب آپؐ وضو کرتے تو صحابہؓ آپؐ کے وضو کے پانی کو پانے کے لیے ٹوٹ پڑتے تھے۔[2]

اس حدیث سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ صحابہؓ آپؐ کے وضو کے پانی کو حاصل کر کے بطور تبرک استعمال کرتے تھے۔ اگر وضو کا مستعمل پانی پاک نہ ہوتا تو آپؐ صحابہؓ کو ضرور منع فرما دیتے۔ آپؐ کا خاموش رہنا ماء مستعمل کے پاک ہونے کی علامت ہے۔ اس حدیث میں فقہاء نے آپؐ کی تقریر کے ذریعے ماء مستعمل کی طہارت پر استدلال کیا ہے۔ علاوہ ازیں غسل یا وضو کے دوران پانی ان اعضاء سے ٹکرا کر جدا ہوتا ہے جو کہ پاک ہیں۔ لہٰذا پانی استعمال کے بعد بھی پاک ہی رہے گا جیسا کہ اگر پاک کپڑے کو پانی سے دھویا جائے تو جدا ہونے والا پانی پاک رہے گا چنانچہ جب پانی بھی پاک ہے اور اعضاء بھی پاک ہیں تو استعمال کے بعد پانی ناپاک کیسے ہو سکتا ہے؟[3]

یہ دلائل تو پانی کے طاہر ہونے پر دلالت کرتے ہیں لیکن پانی مطہر کیوں نہیں رہتا اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریمؐ نے فرمایا:

((لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسل فیہ من الجنابۃ))[4]

یعنی رکے ہوئے پانی میں نہ پیشاب کیا جائے اور نہ ہی غسل جنابت کیا جائے۔

اس حدیث میں ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے جیسا روکا جا رہا ہے اسی طرح غسل جنابت کرنے سے بھی روکا جا رہا ہے حالانکہ غسل جنابت سے پانی ناپاک نہیں ہوتا پھر روکنے کی وجہ اس کے علاوہ کیا ہو سکتی ہے کہ غسل کرنے کی وجہ سے پانی اپنے پاک کرنے کی صلاحیت کھو بیٹھتا ہے اور مزید قابل استعمال نہیں رہتا۔ ان ذکر کردہ تمام احادیث سے مجموعی طور پر یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ماء مستعمل خود اگرچہ پاک ہوتا ہے مگر دوسری مرتبہ پاک نہیں کر سکتا۔

۲۔ ماء مستعمل طاہر بھی ہے اور مطہر بھی ہے۔ یہ مذہب مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور ظاہریہ کا ہے اور امام احمد بن حنبلؒ اور امام شافعیؒ کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے۔[5]

ان حضرات کی دلیل سنن ابن ماجہ کی یہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریمؐ نے غسل جنابت فرمایا تو آپ نے (غسل کے بعد) جسم کا ایک حصہ دیکھا جس پر پانی نہیں لگا تھا چنانچہ آپؐ نے اپنے بالوں کا پانی نچوڑ کر اس حصہ پر ڈال دیا۔[6]

۱۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الفرائض، باب قولہ تعالیٰ یوصیکم اللہ فی اولادکم...... ،رقم الحدیث ۶۷۲۳

۲۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الوضوء، باب استعمال فضل وضوء الناس، رقم الحدیث ۱۸۹

۳۔ المغنی، ۳۱/۱ ۴۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الطهارة، باب البول فی الماء الراکد، رقم الحدیث ۷۰

۵۔ المغنی، ۳۱/۱؛ المحلی، ۱۸۳/۱

۶۔ السنن لإبن ماجة، کتاب الطهارة، باب من اغتسل من الجنابة فبقی......، رقم الحدیث ۶۶۳

ایک اور موقع پر آپ ؐ نے فرمایا: ((إن الماء لا یجنب)) یعنی استعمال کرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔[1]

۳۔ ماء مستعمل ناپاک ہے۔ یہ قول امام ابو یوسف ؒ کا ہے اور امام ابو حنیفہ ؒ کی دوسری روایت اور امام احمد بن حنبل ؒ کی ایک روایت بھی اسی قول کے مطابق ہے۔[2]

ان حضرات کی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اوپر ذکر کردہ روایت ہے جس میں آپ ؐ نے کھڑے پانی میں نہانے سے منع کیا۔ اس حدیث سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ اگر کھڑے پانی میں نہانے سے پانی ناپاک نہ ہوتا تو آپ ؐ اس سے منع نہ فرماتے۔ چنانچہ آپ ؐ کا منع فرمانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ استعمال کرنے کے بعد پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔

ماء مستعمل میں فقہاء کا اختلاف احادیث کے تعارض اور احادیث کے فہم میں اختلاف پر مبنی ہے کیونکہ ایک ہی حدیث سے فریق اول نے پانی کے مطہر نہ ہونے پر استدلال کیا ہے اور فریق ثالث نے پانی کے نجس ہونے پر استدلال کیا ہے علاوہ ازیں ماء مستعمل کے پاک ہونے پر جن احادیث سے استدلال کیا گیا ہے ان میں سے کچھ احادیث تقریری ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر سے بھی فقہاء مسائل کا استنباط کرتے ہیں۔

۲۔ منی کی نجاست کا مسئلہ

وہ مسائل جن میں احادیث کے تعارض کی بناء پر اختلاف ہوا ہے ان میں ایک مسئلہ منی کی نجاست یا عدم نجاست کا ہے۔ منی کی نجاست یا عدم نجاست کے بارے میں فقہاء کا اختلاف دو اقوال پر مبنی ہے۔

۱۔ منی پاک ہے۔ یہ قول امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور ظاہریہ کا ہے۔[3]

ان حضرات نے اپنے قول کے ثبوت کے لیے متعدد احادیث پیش کی ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کھرچ دیتی تھی اور آپ ؐ انھی کپڑوں میں نماز پڑھ لیتے تھے۔[4]

ایک اور حدیث میں آپؓ فرماتی ہیں کہ میں اپنے ناخنوں کے ذریعے آپ ؐ کے کپڑوں پر لگی ہوئی خشک منی کھرچ دیتی تھی۔[5]

اس حدیث سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ اگر منی نجس ہوتی تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ خون اور مذی وغیرہ کی طرح اس کو بھی دھونا ضروری ہوتا ہے اور صرف کھرچنا ناکافی ہوتا۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس منی کے بارے میں سوال کیا گیا جو کپڑوں کو لگ جائے تو آپ ؐ نے فرمایا کہ منی تھوک اور رینٹ کی مانند ہے اور اس سے طہارت حاصل کرنے کے لیے اتنا

۱۔ السنن لأبي داؤد، كتاب الطهارة، باب الماء لا يجنب، رقم الحديث ٦٨

۲۔ المغني، ۳۲/۱؛ المستوعب، ٤٧/١ ۳۔ الأم، ص٤٥؛ المستوعب، ١١٠/١؛ المحلى، ١٢٥/١

٤۔ الصحيح لمسلم، كتاب الطهارة، باب حكم المني، رقم الحديث ٢٨٨

٥۔ الصحيح لمسلم، كتاب الطهارة، باب حكم المني، رقم الحديث ٢٩٠

کافی ہے کہ اسے کسی کپڑے یا گھاس سے صاف کر دیا جائے۔[1]

ان حضرات کا کہنا ہے کہ وہ احادیث جن میں منی کے دھونے کا ذکر ہے۔ وہ صفائی کے نقطہ نظر سے استحباب پر محمول ہیں نہ کہ وجوب پر۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

" والمنی لیس بنجس، فان قیل: فلم یفرک او یمسح؟ قیل: کما یفرک المخاط، او البصاق، او الطین والشیء من الطعام یلصق بالثوب تنظیفا لا تنجیسا: فان صلی فیه قبل ان یفرک او یمسح، فلا بأس."[2]

۲۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک منی ناپاک ہے۔ لہٰذا اگر کپڑے کو لگ جائے تو بغیر دھوئے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔[3]

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کپڑے یا کسی اور چیز پر لگی ہوئی منی اگر خشک ہو جائے تو اسے کھرچ دینے سے کپڑا پاک ہو جاتا بشرطیکہ وہ اتنی گاڑھی ہو کہ کھرچی جا سکے اور اگر منی گیلی ہو یا اتنی رقیق ہو کہ کھرچنا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں دھونا ضروری ہے۔[4]

ان حضرات نے اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لیے درج ذیل احادیث سے استدلال کیا ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جنابت والے کپڑوں کو دھویا کرتی تھی پھر آپؐ نماز کے لیے تشریف لے جاتے اور آپؐ کے کپڑوں پر پانی کے دھبے نظر آتے تھے۔[5]

ایک دوسری روایت میں جنابت کی جگہ منی کا لفظ آیا ہے۔[6]

دارقطنی کی ایک طویل روایت میں آپؐ نے حضرت عمارؓ سے فرمایا کہ کپڑے کو پاک کرنے کے لیے محض پانچ چیزوں کا دھونا ضروری ہے یعنی پیشاب، پاخانہ، منی، خون اور قے۔[7]

ان احادیث سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ اگر منی ناپاک نہ ہوتی تو نہ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس کو دھونے کا اہتمام کرتیں اور نہ آپؐ اس کو دھونے کا حکم فرماتے۔

منی کی طہارت اور نجاست میں فقہاء کا اختلاف احادیث کے تعارض پر مبنی ہے اور فقہاء نے اس تعارض میں جمع بین الاحادیث کے قاعدہ پر عمل کیا ہے کیونکہ طہارت کے قائلین نے منی کو دھونے والی احادیث کو استحباب پر اور نہ دھونے والی احادیث کو جواز پر محمول کیا۔ اس کے بالمقابل احناف نے دھونے والی احادیث کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب منی پتلی ہو اور گیلی ہو اور منی کھرچنے والی احادیث کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب منی گاڑھی ہو اور خشک ہو۔

۱۔ السنن لدارقطنی، کتاب الطہارۃ، باب ما ورد فی طہارۃ المنی و حکمه رطبا و یابسا، رقم الحدیث ۴۴۷

۲۔ الأم، ص ۴۵ ۳۔ القدوری، ص ۲۱؛ المدونة، ۱۲۹/۱؛ المستوعب، ۱۱۰/۱؛ تہذیب الأحکام، ۲۶۴/۱

۴۔ القدوری، ص ۲۱

۵۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الوضوء، باب غسل المنی و فرکه، رقم الحدیث ۲۲۹

۶۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الوضوء، باب اذا غسل الجنابة او غیرها فلم یذهب اثره، رقم الحدیث ۲۳۲

۷۔ السنن لدارقطنی، کتاب الطہارۃ، باب نجاسة البول والامر بالتنزہ منه، والحکم فی بول ما یوکل لحمه، رقم الحدیث ۴۵۸

۳۔ کتا جس برتن میں منہ ڈالے اس کی طہارت کا طریقۂ کار

کتا اگر برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو تین دفعہ دھونا ضروری ہے یا سات مرتبہ دھونا ضروری ہے؟ اس بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں۔

ا۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے گا، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ایک شرط یہ بھی ہے کہ ایک مرتبہ مٹی سے مانجھنا بھی ضروری ہے اور مالکیہ کے ہاں یہ شرط نہیں ہے۔[۱]

ان حضرات کی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "جب کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو سات مرتبہ دھونا چاہیے۔"[۲] ایک روایت میں یہ الفاظ زائد آئے ہیں کہ پہلی مرتبہ مٹی سے مانجھا جائے۔[۳]

۲۔ احناف اور شیعہ امامیہ کے نزدیک ایسا برتن جس میں کتے نے منہ ڈالا ہو اس کو دوسری ناپاک اشیاء کی مانند تین مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ البتہ شیعہ امامیہ کے نزدیک دو مرتبہ پانی سے اور ایک مرتبہ مٹی سے پاک کیا جائے۔[۴]

احناف حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو اس لیے قبول نہیں کرتے کیونکہ ان کا اپنا فتویٰ اس کے خلاف تھا اور ان کا اپنا فتویٰ یہ ہے کہ جس برتن میں کتے نے منہ ڈالا ہو اس کو تین مرتبہ دھویا جائے گا۔[۵]

مذکورہ بالا اختلاف میں احناف نے جمہور کی پیش کردہ حدیث کو اپنے اس قاعدہ کی بناء پر رد کیا ہے کہ اگر عادل راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہو تو اس صورت میں راوی کے عمل کو لیا جائے گا اور حدیث پر عمل نہیں ہوگا۔ جمہور علماء چونکہ اس قاعدہ کو تسلیم نہیں کرتے اس لیے انھوں نے حدیث پر عمل کیا اور راوی کے عمل کو رد کر دیا۔

۴۔ دوران قضائے حاجت قبلہ کی طرف منہ یا پشت کرنے کا مسئلہ

اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان زبردست اختلاف ہے اور اس مسئلہ میں کئی مختلف آراء ہیں جن میں سے چند مشہور آراء کو ذکر کیا جاتا ہے۔

ا۔ امام ابوحنیفہؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک قضائے حاجت کے دوران قبلہ کی طرف منہ کرنا یا پشت کرنا دونوں عمل ہر حال میں حرام ہیں برابر ہے کہ آدمی کھلے میدان میں ہو یا چار دیواری کے اندر ہو۔[۶]

۱۔ المدونة، ۱۱۵/۱؛ المغنی، ۷۳/۱؛ الأم، ص ۱۳

۲۔ الصحيح لمسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكب، رقم الحديث ۲۷۹

۳۔ الصحيح لمسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، رقم الحديث ۲۷۹

٤۔ الهداية، ۷۵/۱؛ تهذيب الأحكام، ۲٤۲/۱

۵۔ شرح معاني الآثار، ۸/۳

٦۔ فتح الباری، ۳٦۲/۱؛ المغنی، ۲۲۱/۱؛ تهذيب الأحكام، ٦٦/۱

ان حضرات کے دلائل درج ذیل ہیں:

حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم قضائے حاجت کے لیے بیٹھو تو قبلہ کی جانب نہ منہ کرو اور نہ پیٹھ کرو بلکہ مشرق یا مغرب کی طرف منہ کر لیا کرو۔[1]

حضرت ابو ایوب انصاریؓ مزید فرماتے ہیں کہ جب ہم شام آئے تو وہاں لیٹرینوں کا رخ کعبہ کی جانب تھا۔ لہٰذا ہم اس رُخ سے ہٹ کر بیٹھتے اور اللہ سے استغفار کرتے۔[2]

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ جب تم میں سے کوئی قضائے حاجت کے لیے بیٹھے تو نہ تو قبلہ کی طرف منہ کرے اور نہ قبلہ کی طرف پشت کرے۔[3]

ان احادیث سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ ان احادیث میں قبلہ کی طرف منہ کرنے یا پشت کرنے دونوں سے مطلقاً روکا جا رہا ہے اور ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ اگر کھلے میدان میں ہو تو یہ ضروری ہے اور آبادی میں ہو تو ضروری نہیں ہے۔

۲۔ بعض علماء نے قضائے حاجت کے دوران قبلہ کی طرف رُخ کرنے اور قبلہ کی طرف پیٹھ کرنے کو ہر حال میں جائز قرار دیا ہے برابر ہے کہ آبادی ہو یا کھلا میدان ہو۔ مجوزین میں حضرت عروہ بن زبیرؒ، ربیعۃ الرائےؒ اور داؤد ظاہریؒ شامل ہیں۔[4] ان حضرات کے دلائل درج ذیل احادیث پر مشتمل ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے چند ایسے لوگوں کا تذکرہ کیا گیا جو قضائے حاجت کے وقت قبلہ کی جانب رُخ کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے تو آپؐ نے ارشاد فرمایا کیا وہ واقعی ایسا کرتے ہیں؟ میری قضائے حاجت کا رُخ قبلہ کی جانب کر دو۔[5]

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی اکرمؐ نے قضائے حاجت کرتے وقت قبلہ کی جانب رُخ کرنے سے منع فرمایا تھا لیکن میں نے آپؐ کی وفات سے ایک سال قبل آپؐ کو قبلہ کی جانب رُخ کر کے قضائے حاجت کرتے ہوئے دیکھا ہے۔[6]

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں اپنی کسی ضرورت کے تحت حضرت حفصہ رضی اللہ عنہما کی چھت پر چڑھا تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ کی طرف پشت کیے اور شام کی طرف منہ کیے قضائے حاجت میں مصروف تھے۔[7]

۱۔ یہ سمت ہمارے علاقوں کے لیے نہیں ہے بلکہ ہمارے علاقوں میں شمال یا جنوب کی جانب منہ کیا جائے گا۔ مدینہ کے لوگوں کے لیے یہ حکم تھا کہ وہ مشرق یا مغرب کی طرف رُخ کریں۔

۲۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الطهارة، باب کراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة، رقم الحديث ۹

۳۔ الصحیح لمسلم، کتاب الطهارة، باب الاستطابة، رقم الحديث ۲٦٥ ٤۔ المغنی، ۱/ ۲۲۰

۵۔ السنن لإبن ماجة، کتاب الطهارة، باب الرخصة فی ذلك فی الكنيف وإباحة دون الصحاری، رقم الحديث ۳۲٤

٦۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الطهارة، باب الرخصة فی ذلك، رقم الحديث ۱۳

۷۔ الجامع الصحيح للبخاری، کتاب الوضوء، باب التبرز فی البيوت، رقم الحديث ۱٤۸

ان حضرات کا دعویٰ ہے کہ مذکورہ بالا احادیث کی وجہ سے ممانعت منسوخ ہو چکی ہے۔ ان حضرات کا یہ بھی کہنا ہے کہ احادیث کے باہمی تعارض کی وجہ سے ہم نے اصل کی جانب رجوع کیا ہے اور ہر چیز میں اصل حکم یہ ہے کہ جب تک نہی ثابت نہ ہو جائے تو وہ جائز ہوتی ہے۔[1]

۳۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک کھلے میدان میں اوٹ نہ ہونے کے وقت نہ قبلہ کی طرف منہ کرنا جائز ہے اور نہ پشت کرنا جائز ہے لیکن چار دیواری کے اندر ان دونوں باتوں کی گنجائش ہے۔[2]

ان حضرات نے احادیث کے تعارض میں جمع بین الاحادیث کے قاعدہ پر عمل کیا ہے اور ممانعت کی احادیث کو کھلے میدان پر محمول کیا ہے اور جواز کی احادیث کو چار دیواری پر محمول کیا ہے کیونکہ آبادی کی صورت میں چار دیواری قبلہ اور قضائے حاجت کرنے والے کے درمیان حائل ہو جاتی ہے لیکن کھلے میدان میں چار دیواری نہ ہونے کی وجہ سے ممانعت کی گئی ہے۔

احادیث کے اس تعارض میں احناف نے ممانعت والی احادیث کو اس وجہ سے ترجیح دی ہے کہ یہ احادیث قولی ہیں اور جواز والی احادیث فعلی ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ قول و فعل کا تعارض ہو جائے تو ترجیح قول کو دی جاتی ہے۔

۵۔ دورانِ غسل جسم کو رگڑنے کا مسئلہ

دورانِ غسل جسم پر پانی ڈال کر اس کو ہاتھ سے رگڑنا ضروری ہے یا محض پانی بہا دینا کافی ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے دو قول ہیں:

ا۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک دورانِ غسل پورے جسم پر محض پانی بہا دینا کافی ہے اور ہاتھ کے ذریعے جسم کو رگڑنا ضروری نہیں ہے۔[3]

ان حضرات کی دلیل درج ذیل احادیث ہیں، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب غسل جنابت کرتے تو سب سے پہلے اپنے ہاتھ دھوتے اور دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالتے پھر آپؐ اپنی شرم گاہ کو دھوتے پھر نماز کے وضو کی طرح وضو کرتے۔ اس کے بعد پانی لیتے اور اپنی انگلیاں بالوں کی جڑوں میں داخل کرتے یہاں تک کہ جب دیکھتے کہ (بالوں کی جڑوں تک) تری پہنچ گئی تو آپؐ اپنے سر پر تین چلو پانی ڈالتے پھر اپنے پورے جسم پر پانی بہاتے پھر اپنے پاؤں دھو لیتے۔[4]

حضرت میمونہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (دورانِ غسل) نماز کے وضو کی طرح وضو کیا سوائے پاؤں کے (کہ وہ نہیں دھوئے) اور آپؐ نے اپنی شرمگاہ اور جو گندگی لگی ہوئی تھی اس کو دھویا پھر آپؐ نے اپنے اوپر پانی بہایا پھر آپؐ نے اس جگہ سے ہٹ کر پاؤں دھوئے۔ یہ آپؐ کے غسل جنابت کا طریقہ ہے۔[5]

۱۔ فتح الباری، ۳۶۱/۱   ۲۔ المدونۃ، ۱۱۷/۱؛ الأم، ۱۷۶۸؛ المغنی، ۲۲۱/۱

۳۔ الهدایة، ۴۴/۱؛ الأم، ص ۳۴؛ المغنی، ۲۸۷/۱

۴۔ الصحیح لمسلم، کتاب الحیض، باب صفة غسل الجنابة، رقم الحدیث ۳۱۶

۵۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الغسل، باب الوضوء قبل الغسل، رقم الحدیث ۲۴۹

احادیث میں چونکہ رگڑنے کا ذکر نہیں ہے بلکہ صرف پانی بہانے کا حکم ہے اس لیے دوران غسل جسم کو رگڑنا ضروری نہیں ہے۔

۲۔ امام مالکؒ کے نزدیک دوران غسل پورے جسم کو رگڑنا ضروری ہے۔ امام مالکؒ نے یہاں قیاس سے کام لیا ہے کہ چونکہ وضو میں اعضاء کو رگڑنا ضروری ہے۔ اسی طرح وضو پر قیاس کرتے ہوئے دوران غسل بھی اعضاء کو رگڑنا ضروری ہے۔[۱]

مذکورہ بالا اختلاف میں امام مالکؒ نے قیاس کو ظاہر حدیث پر ترجیح دی ہے کیونکہ امام مالکؒ کے نزدیک خبر واحد اور قیاس کا تعارض ہو جائے تو ترجیح قیاس کو دی جائے گی۔ جمہور علماء چونکہ اس اصول کو تسلیم نہیں کرتے اس لیے انھوں نے ظاہر حدیث کو قیاس پر ترجیح دی ہے۔

۶۔ شیر خوار بچے کے پیشاب کو دھونے کا مسئلہ

ایسا بچہ جس کی خوراک صرف دودھ ہو اور اس کی عمر دو سال سے کم ہو، اگر کپڑوں پر پیشاب کر دے تو کیا اس کو پانی سے دھونا ضروری ہے یا محض پانی کے چھینٹے مار دینے سے کپڑا پاک ہو جائے گا؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے دو قول ہیں:

۱۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بچے کے پیشاب کو دھونا ضروری نہیں ہے محض چھینٹے مارنے سے کپڑا پاک ہو جائے گا البتہ بچی کے پیشاب کو دھونا ضروری ہے۔[۲]

ان حضرات کے دلائل درج ذیل ہیں:

حضرت ام قیس بنت محصن اسدیہؓ کہتی ہیں کہ ایک چھوٹا بچہ جو کھانا نہیں کھاتا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا۔ آپؐ نے اس کو اپنی گود میں بٹھایا تو اس نے آپؐ کے کپڑوں پر پیشاب کر دیا۔ آپؐ نے پانی منگوا کپڑے پر چھینٹے مار دیے اور کپڑوں کو نہیں دھویا۔[۳]

حضرت لبابہ بنت حارثؓ روایت کرتی ہیں کہ حضرت حسین بن علیؓ آپؐ کی گود میں تھے اور انھوں نے پیشاب کر دیا۔ میں نے کہا کہ آپ کوئی اور کپڑے پہن لیجیے اور مجھے اپنی چادر دے دیجیے تاکہ میں اس کو دھو دوں۔ آپؐ نے فرمایا ''بچی کے پیشاب کو دھونا ضروری ہے اور بچے کے پیشاب پر چھینٹے مار دینا کافی ہے۔''[۴]

حضرت ام کرزؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتی ہیں: ''بول الغلام ینضح، وبول الجاریة یغسل''[۵]

امام شافعیؒ بچہ اور بچی کے پیشاب میں فرق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ نے حضرت آدمؑ کو مٹی اور پانی سے تخلیق کیا اور حضرت حواءؑ کو حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی (گوشت اور خون) سے پیدا کیا لہذا بچہ کا پیشاب پانی اور مٹی

۱۔ المدونة، ۱/۱۳۳؛ بداية المجتهد، ۱/۴۴،۴۵ ۲۔ المهذب، ۱/۹۶؛ المستوعب، ۱/۱۲۰

۳۔ السنن لأبي داؤد، كتاب الطهارة، باب بول الصبي يصيب الثوب، رقم الحديث ۳۷۴

۴۔ السنن لأبي داؤد، كتاب الطهارة، باب بول الصبي يصيب الثوب، رقم الحديث ۳۷۵

۵۔ السنن لابن ماجة، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بول الصبي الذي لم يطعم، رقم الحديث ۵۲۷

سے بنتا ہے (اور اس کو دھونے کی ضرورت نہیں) اور بچی کا پیشاب، گوشت اور خون سے بنتا ہے۔ (اور اس کو دھونے کی ضرورت ہے۔[1]

۲۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک بچی کی مانند بچے کے پیشاب کو بھی دھونا ضروری ہے۔[2]

یہ حضرات بچے کے پیشاب کو بچی کے پیشاب پر قیاس کرتے ہیں اور لفظ نضح (چھینٹے مارنا) کو غسل خفیف (ہلکا دھونا) پر محمول کرتے ہیں اور جن احادیث میں نہ دھونے (لم یغسله) کا ذکر ہے وہاں مراد مبالغہ سے نہ دھونا ہے۔

فقہاء کے اس اختلاف میں امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے حدیث کے ظاہری مفہوم پر عمل کیا ہے اور حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ نے حدیث کے ظاہری الفاظ میں تاویل کی اور اس طرح حدیث اور قیاس میں جو تعارض تھا اس کو دور کر دیا۔

۷۔ وضو اور غسل میں نیت کے وجوب کا مسئلہ

وضو اور غسل میں نیت کے ضروری ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو قول ہیں:

۱۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ، شیعہ امامیہ اور ظاہریہ کے نزدیک وضو اور غسل دونوں میں نیت کرنا ضروری ہے۔ بلا نیت نہ وضو معتبر ہوگا اور نہ غسل معتبر ہوگا۔[3]

ان حضرات کی دلیل درج ذیل حدیث ہے:

((إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى))[4]

یعنی اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے، ہر شخص کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی۔

یہ حضرات اس حدیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں نفس عمل کی نفی مراد نہیں ہے کیونکہ نیت کی نفی سے عمل کی ذات یا وجود کی نفی نہیں ہوتی بلکہ نیت کے بغیر بھی عمل پایا جاتا ہے بلکہ اس حدیث میں حکم کی نفی مقصود ہے مثلاً یہ کہ نیت کے بغیر فلاں کام درست یا کامل طریقہ سے ادا ہوا ہے یا نہیں۔ نیت نہ ہونے سے عمل کی صحت کی نفی مراد لینا زیادہ بہتر ہے کیونکہ کسی چیز کی صحت کی اس کی ذات سے مناسبت زیادہ ہوتی ہے۔[5]

چنانچہ یہ حدیث اس مفہوم کا تقاضا کرتی ہے کہ اعمال کی صحت کا دار و مدار نیتوں پر ہے اگر نیت ہوگی تو عمل معتبر ہوگا بصورت دیگر عمل معتبر نہ ہوگا۔ وضو اور غسل بھی چونکہ عمل ہیں اس لیے ان کی صحت کے لیے بھی نیت ہونا ضروری ہے۔

۱۔ السنن لإبن ماجة، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بول الصبي الذى لم يطعم، رقم الحديث ٥٢٥

۲۔ بدائع الصنائع، ٤٥٢/١؛ المدونة، ١٣١/١؛ تهذيب الأحكام، ٢٦٥/١

۳۔ بداية المجتهد، ١٨/١؛ المغنى، ١٥٦/١؛ المحلى، ٧٣/١؛ تهذيب الاحكام، ١١٦/١

٤۔ الجامع الصحيح للبخارى، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث ١

۵۔ فتح البارى، ٢٥٨/١

۲۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وضو اور غسل کے درست ہونے کے لیے نیت رکن یا شرط نہیں ہے بلکہ وضو اور غسل نیت کے بغیر بھی درست ہیں۔ نیت کا مطالبہ تو صرف عبادت میں ثواب کے حصول کے لیے مطلوب ہے۔ احناف کے نزدیک وضو اور غسل میں نیت کرنا سنت ہے۔[۱]

احناف کی اس اختلاف میں ایک دلیل یہ ہے کہ وضو چونکہ عبادت غیر مقصودہ ہے اس لیے اس میں نیت ضروری نہیں ہے۔ نیت تو صرف ان عبادات میں ضروری ہے جو خود مقصود ہوتی ہیں مثلاً نماز، روزہ وغیرہ۔ وضو اور غسل خود مقصود نہیں ہیں بلکہ وضو اور غسل کرنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ انسان نماز کے لیے پاک ہو جائے۔ علامہ کاسانی وضو کے عبادت غیر مقصودہ ہونے کے بارے میں لکھتے ہیں:

" ان اتصلت النية بالوضوء يقع عبادة، وان لم تتصل به لا يقع عبادة، لكنه يقع وسيلة الى اقامة الصلاة كالسعي للجمعة."[۲]

وضو اور غسل میں نیت کے ضروری نہ ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جو آیات وضو اور غسل کا طریقہ بتلاتی ہیں وہ مطلق ہیں اور ان آیات میں نیت کا کوئی تذکرہ نہیں ہے مثلاً:

﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ اِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا﴾[۳]

مذکورہ بالا آیت میں دوران وضو صرف چار اشیاء کا مطالبہ ہے جن میں نیت شامل نہیں ہے اور غسل تمام بدن پر پانی بہانے کو کہتے ہیں جس میں نیت شامل نہیں ہے۔ لہٰذا اگر "انما الاعمال بالنیات" والی حدیث کے ذریعے نیت کو ضروری قرار دیا جائے تو اس سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اور کتاب اللہ پر زیادتی کرنا نسخ ہے۔ قرآن کو صرف قرآن، خبر متواتر یا خبر مشہور سے نسخ کیا جا سکتا ہے جبکہ "انما الاعمال بالنیات" والی حدیث خبر واحد ہے جس کے ذریعے کتاب اللہ کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی کتاب اللہ کے مطلق حکم کو مقید کیا جا سکتا ہے۔

حنفی عالم علامہ سرخسی احناف کے مذکورہ بالا قاعدہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

" ولنا آية الوضوء، ففيها تنصيص على الغسل والمسح، وذلك يتحقق بدون النية، فاشتراط النية يكون زيادة على النص، اذ ليس في اللفظ المنصوص عليه ما يدل على النية، والزيادة لا تثبت بخبر الواحد ولا بالقياس."[۴]

وضو اور غسل میں نیت کے وجوب یا عدم وجوب کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ نے اپنے اس قاعدہ کہ خبر واحد کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں کی جا سکتی، کی وجہ سے حدیث "انما الاعمال بالنیات" کے ذریعے نیت کو ضروری قرار نہیں دیا۔ جمہور علماء چونکہ اس قاعدہ کو تسلیم نہیں کرتے اور خبر واحد کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی کو جائز سمجھتے ہیں اس لیے

۱۔ الهداية، ۳۰/۱ ۲۔ علاؤ الدين الكاساني، بدائع الصنائع، ۱۸۲/۱

۳۔ المائدة ۶:۵ ۴۔ المبسوط للسرخسي، ۷۲/۱

انھوں نے مذکورہ بالا حدیث کی وجہ سے نیت کو ضروری قرار دیا ہے۔

۸۔ نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹنے کا مسئلہ

اگر نمازی نماز کے دوران قہقہہ مارے تو اس کی نماز تو بالاتفاق فاسد ہو جائے گی لیکن کیا اس کا وضو ٹوٹے گا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

۱۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوران نماز قہقہہ مارنے سے نماز بھی ٹوٹ جاتی ہے اور وضو بھی ٹوٹ جاتا ہے۔[۱]

احناف کی دلیل ابو العالیہ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے کہ اس دوران ایک نابینا (مسجد میں) آیا اور کنویں میں گر پڑا اس پر کچھ صحابہؓ (جو کہ نماز میں تھے) ہنس پڑے۔ آپؐ نے ہنسنے والے صحابہؓ کو فرمایا کہ وہ نماز بھی دوبارہ لوٹائیں اور وضو کا بھی اعادہ کریں۔[۲]

احناف نے اس مسئلہ میں قیاس کو ترک کر کے حدیث پر عمل کیا ہے حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ قہقہہ مارنے سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے کیونکہ وضو جسم سے کسی نجاست کے نکلنے سے ٹوٹتا ہے اور قہقہہ میں جسم سے کوئی نجاست نہیں نکلتی۔ احناف نے اس مسئلہ میں حدیث کو ترجیح اس لیے دی ہے کہ حدیث کے راوی حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ جیسے فقیہ صحابیؓ ہیں اور اگر فقیہ راوی کی روایت کا تعارض قیاس سے ہو جائے تو بہر حال روایت کو ترجیح دی جائے گی۔

۲۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک نماز میں قہقہہ مارنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔[۳]

جمہور علماء کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے جو کہ موقوف ہے۔

((عن جابر رضی اللہ عنہ قال اذا ضحک الرجل فی الصلوۃ اعاد الصلوۃ ولم یعد الوضوء.))[۴]

''حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب آدمی نماز میں ہنسے تو نماز کا اعادہ کرے اور وضو کا اعادہ نہ کرے۔''

علاوہ ازیں یہ حضرات قہقہہ سے دوران نماز وضو نہ ٹوٹنے میں قیاس کرتے ہیں کہ جیسا نماز سے باہر قہقہہ مارنے سے بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح دوران نماز قہقہہ مارنے سے بھی وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے۔ جمہور علماء احناف کی پیش کردہ حدیث کو اس لیے قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ مرسل ہے اور مرسل حدیث خصوصاً امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں ہے۔

جو فقہاء قہقہہ کے ناقض وضوء ہونے کے قائل نہیں ہیں ان کے مذہب کے دلائل دیتے ہوئے ابن قدامہؒ لکھتے ہیں:

''ہماری دلیل یہ ہے کہ جس چیز سے نماز سے باہر وضو نہیں ٹوٹتا اس سے نماز کے اندر بھی وضو نہیں ٹوٹتا جیسا کہ کلام۔ مزید یہ کہ قہقہہ نہ ناپاکی ہے اور نہ اس سے ناپاکی پیدا ہوتی ہے...... قہقہہ کے ناقض ہونے کے قائلین جو حدیث پیش کرتے ہیں وہ مرسل ہے اور ثابت نہیں ہے۔ ابن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ حسن اور ابو العالیہ کی مراسیل قبول نہ کرو کیونکہ وہ اس بات کی پرواہ نہیں کرتے کہ

۱۔ الهدایة، ۴۱/۱

۲۔ السنن لدار قطنی، کتاب الطهارة، باب احادیث القهقهة فی الصلاة وعللها، رقم الحدیث ۶۰۱

۳۔ المهذب، ۱۶۵/۱؛ الذخیرة للقرافی، ۲۳۵/۱؛ المغنی، ۲۳۹/۱؛ تهذیب الاحکام، ۵۳/۱

۴۔ السنن الکبری للبیهقی، کتاب الطهارة، باب ترک الوضوء من القهقهة فی الصلوة، ۱۴۴/۱

روایت کون کر رہا ہے۔"[1]

مذکورہ بالا فقہی اختلاف میں احناف نے قیاس کے مقابلہ میں حدیث مرسل کو اس لیے ترجیح دی ہے کہ احناف کے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے اور امام شافعیؒ نے حدیث مرسل کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دی ہے کیونکہ ان کے نزدیک حدیث مرسل حجت نہیں ہے۔

۹۔ جسم سے نجاست نکلنے سے وضو ٹوٹنے کا مسئلہ

جسم سے نجاست نکلنے سے وضو ٹوٹنے کے بارے فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

ا۔ وضو جسم سے نجاست نکلنے کی وجہ سے ٹوٹ جاتا ہے، برابر ہے کہ نجاست سبیلین (مقعد اور شرمگاہ) سے نکلے یا جسم کے کسی اور حصہ سے نکلے۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا ہے۔ تاہم ان دونوں حضرات کا آپس میں اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غیر سبیلین سے نجاست نکلنے سے وضو اس وقت ٹوٹے گا جب وہ نجاست بہہ پڑے اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک وضو اس وقت ٹوٹے گا جب نجاست کثیر مقدار میں نکلے اور کثیر مقدار کا فیصلہ مبتلی بہ خود کرے گا۔[2]

ان حضرات کی دلیل درج ذیل حدیث ہے:

"روى اسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن ابن ابى مليكة عن عائشة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من اصابه قئ او رعاف او قلس او مذى، فلينصرف. فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو فى ذلك لا يتكلم."[3]

اس حدیث سے پتا چلتا ہے کہ قے اور نکسیر سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ حالانکہ قے اور نکسیر غیر سبیلین سے خارج ہوتی ہیں۔ لہٰذا اس سے یہ مسئلہ مستنبط ہوا کہ وضو کا ٹوٹنا صرف سبیلین سے نجاست نکلنے پر موقوف نہیں ہے بلکہ جسم کے کسی بھی حصہ سے نجاست کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

۲۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک وضو صرف اس وقت ٹوٹے گا جب سبیلین سے کوئی چیز خارج ہو اور غیر سبیلین سے کسی چیز کے خارج ہونے سے وضو نہیں ٹوٹتا خواہ وہ نجاست ہو یا غیر نجاست ہو، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا آپس میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک سبیلین سے جو بھی چیز خارج ہو اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک سبیلین سے اگر ایسی چیز نکلے جس کا نکلنا معتاد ہے۔ یعنی پیشاب، پاخانہ، ریح، منی، مذی وغیرہ پھر تو وضو ٹوٹ جائے گا بشرطیکہ بغیر کسی بیماری کے نکلے اور اگر سبیلین سے ایسی چیز نکلے جو عام طور پر نہیں نکلتی مثلاً خون، پیپ، کنکری وغیرہ یا معتاد چیز کسی بیماری کی بناء پر نکلے مثلاً کسی کو پیشاب کے قطروں کی بیماری ہو تو اس صورت میں وضو نہیں ٹوٹے گا۔[4]

۱۔ المغنی، ۲۴۰/۱ ۲۔ الهداية، ۳٤/۱؛ المغنی، ۲٤۷/۱، ۲٤۸

۳۔ السنن لابن ماجة، كتاب اقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء فى البناء على الصلاة، رقم الحديث ۱۲۲۱

٤۔ الأم، ص۱۹؛ المدونة، ۱۲۰/۱؛ تهذيب الأحكام، ۵۷/۱

ان حضرات کی دلیل درج ذیل حدیث ہے:

((روی شعبة بن الحجاج عن سهل بن ابی صالح عن أبيه عن أبي هريره رضی الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا وضوء الا من صوت أو ريح.))[1]

اس حدیث سے پتا چلتا ہے کہ وضو صرف اس صورت میں ٹوٹے گا جب کوئی چیز سبیلین سے نکلے کیونکہ اس حدیث میں کلمۂ حصر استعمال کیا گیا ہے۔ لہٰذا غیر سبیلین سے کسی چیز کے خارج ہونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا۔

ان حضرات نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو احناف کی پیش کردہ روایت پر ترجیح دی ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے راوی شعبہ بن حجاج ہیں جو کہ امیر المؤمنین فی الحدیث کے لقب سے معروف ہیں اور احناف کی پیش کردہ روایت کا راوی اسماعیل بن عیاش ہے جو کہ ایک ضعیف راوی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ دو احادیث کے تعارض میں اگر ایک حدیث کا راوی ضبط، ثقاہت اور علم و ورع میں دوسری حدیث کے راوی سے بڑھ کر ہو تو اس کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔ شوافع اور مالکیہ نے اسی قاعدہ کے تحت شعبہ بن الحجاج کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

۱۰۔ مس ذکر سے وضو ٹوٹنے کا مسئلہ

مس ذکر سے وضو ٹوٹنے یا نہ ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف احادیث کے تعارض پر مبنی ہے۔

۱۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ذکر کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ البتہ امام شافعیؒ ہتھیلی کی جانب سے چھونے کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور امام مالکؒ شہوت کے ساتھ چھونے کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور امام احمد بن حنبلؒ قصداً چھونے کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔[2]

ان حضرات نے درج ذیل احادیث سے استدلال کیا ہے۔ بسرہ بنت صفوان سے روایت ہے کہ نبی کریمؐ نے ارشاد فرمایا:

((من مس ذكره فلا يصلى حتى يتوضأ))[3]

جس نے اپنے آلۂ تناسل کو چھوا تو وہ نماز نہ پڑھے تاوقتیکہ وضو کرے۔

حضرت ام حبیبہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا:

((من مس فرجه فليتوضأ.))

انھی الفاظ سے حضرت ابو ایوبؓ اور حضرت جابرؓ بھی روایت کرتے ہیں۔[4]

۲۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک آلہ

۱۔ السنن لابن ماجة، كتاب الطهارة، باب لا وضو الا من حدث، رقم الحديث ٥١٥

۲۔ الأم، ١/٢٠؛ المدونه، ١/١١٨؛ المغني، ١/٢٤٢

۳۔ الجامع للترمذي، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، رقم الحديث ٨٢

٤۔ السنن لابن ماجة، كتاب الطهارة و سننها، باب الوضوء من مس الذكر، رقم الحديث ٤٨٠-٤٨٢

تناسل کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔[1]

احناف کی دلیل حضرت طلق بن علیؓ کی درج ذیل حدیث ہے۔

آپ فرماتے ہیں کہ میں نے سنا جب آپؐ سے آلۂ تناسل کو چھونے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: اس صورت میں وضوء نہیں ہے کیونکہ یہ تمھارے جسم کا ایک حصہ ہے۔

ابن ماجہ میں حضرت طلق بن علیؓ کی روایت سے ملتی جلتی روایت حضرت ابو امامہؓ سے بھی مروی ہے۔[2]

احناف نے مذکورہ بالا فقہی اختلاف میں حضرت بسرہؓ کی روایت کو اس لیے ترجیح نہیں دی کہ اس مسئلہ کا تعلق عموم بلوی سے ہے اور عموم بلوی سے متعلق خبر واحد کو احناف قبول نہیں کرتے۔ شمس الائمہ سرخسی ''المبسوط'' میں فرماتے ہیں:

''بسرہ کی حدیث صحیح نہیں ہے۔ یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں ''تین افراد کی احادیث نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح نہیں ہے، جن میں سے ایک یہ بھی ہیں۔'' کیا وجہ ہے کہ یہ نبی اکرمؐ نے کبار صحابہؓ کے سامنے بیان نہیں کی اور صرف حضرت بسرہؓ کے سامنے کی ہے جبکہ نبی کریمؐ پردہ نشین کنواری سے بھی زیادہ حیادار تھے۔''[3]

۱۱۔ عورت کے ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹنے کا مسئلہ

۱۔ احناف اور شیعہ امامیہ کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، چاہے ہاتھ براہ راست کسی رکاوٹ کے بغیر لگایا جائے یا کسی رکاوٹ یعنی کپڑے وغیرہ کے اوپر لگایا جائے، برابر ہے کہ ہاتھ شہوت سے لگایا جائے یا بلا شہوت لگایا جائے۔[4]

احناف کی دلیل ابراہیم تیمیؒ کی حدیث ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ نبی کریمؐ جب کسی بیوی کا بوسہ لیتے تھے تو نیا وضو کیے بغیر نماز پڑھ لیتے تھے۔ ابو داؤد کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ ابراہیم تیمیؒ کا سماع حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نہیں ہے۔ امام نسائی فرماتے ہیں کہ اس باب میں اس سے بہتر حدیث نہیں، اگرچہ یہ مرسل ہے۔[5]

۲۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غیر محرم عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے خواہ ہاتھ شہوت سے لگایا جائے یا بغیر شہوت کے۔ امام مالکؒ کے نزدیک ہاتھ لگانے سے وضو اس وقت ٹوٹے گا جب ہاتھ شہوت یا لذت سے لگایا ہو یا قصداً لگایا ہو۔ امام احمد بن حنبلؒ کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں۔ ایک امام ابو حنیفہؒ کے موافق، ایک امام شافعیؒ کے موافق اور ایک امام مالکؒ کے موافق۔[6]

۱۔ المبسوط للسرخسي، ۱/۶۶؛ المغني، ۱/۲٤۲؛ تهذيب الاحكام، ۱/٦۲

۲۔ السنن لإبن ماجه، كتاب الطهارة و سننها، باب الرخصه في ذلك، رقم الحديث ٤۸۳، ٤۸٤

۳۔ المبسوط للسرخسي، ۱/٦٦؛ ٤۔ بدائع الصنائع، ۱/۲٤٤؛ تهذيب الأحكام، ۱/٦۲

۵۔ السنن لأبي داؤد، كتاب الطهارة، باب الوضوء من القبله، رقم الحديث ۱۷۸؛ السنن للنسائي، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من القبلة، رقم الحديث ۱۷۰

٦۔ الأم، ص۱۸؛ المدونة، ۱/۱۲۱؛ المغني، ۱/۲۵٦-۲۵۸

ان حضرات کی دلیل یہ آیت ہے:

اَوۡ لٰمَسۡتُمُ النِّسَآءَ[1]

امام شافعیؒ کے نزدیک لمس کا حقیقی معنی ایک جسم کا دوسرے جسم کے ساتھ چھو جانا ہے۔ لہٰذا اس آیت سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ امام شافعیؒ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ کسی شخص کا اپنی بیوی کا بوسہ لینا یا اسے ہاتھ سے روکنا لمس کے حکم میں ہے۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کا بوسہ لیا یا ہاتھ سے روکا تو اس پر لازم ہے کہ وضو کرے۔ حضرت ابن عمرؓ سے ملتا جلتا حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے۔[2]

احناف ابراہیم تیمی کی جو روایت پیش کرتے ہیں اس کو امام شافعیؒ مرسل ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کرتے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث مرسل حجت نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ حدیث مرسل حجت ہے اس لیے وہ ابراہیم تیمی کی حدیث کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔

۱۲۔ طریقۂ تیمم میں فقہاء کا اختلاف

دورانِ تیمم کتنی بار ہاتھوں کو مٹی پر مار کر منہ اور ہاتھوں پر پھیرا جائے گا؟ اس مسئلہ میں فقہاء کی دو رائے ہیں۔

۱۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک تیمم میں دو مرتبہ مٹی پر ہاتھ مارنا ضروری ہے، ایک مرتبہ ہاتھ مار کر چہرے پر ملا جائے گا اور دوسری مرتبہ ہاتھ مار کر ہاتھوں پر ملا جائے گا۔[3] ان حضرات کی دلیل درج ذیل حدیث ہے۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ نبی کریمؐ کا ارشاد نقل کرتے ہیں: ((التیمم ضربة للوجه و ضربة لليدين الى المرفقين)) یعنی تیمم دو ضربوں پر مشتمل ہے، ایک چہرہ کے لیے اور دوسری کہنیوں تک ہاتھوں کے لیے۔ امام بیہقیؒ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی سند سے بھی یہ روایت ذکر کی ہے۔[4]

۲۔ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک تیمم میں ایک مرتبہ مٹی پر ہاتھ مار کر چہرے اور ہاتھوں پر مل لینا ضروری ہے اور دو مرتبہ ہاتھ مارنا جائز ہے۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک بھی تیمم میں ایک ضرب کافی ہے۔[5]

امام احمد بن حنبلؒ نے درج ذیل احادیث سے استدلال کیا ہے۔

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کسی کام کے لیے روانہ کیا۔ چنانچہ (دوران سفر) مجھے احتلام ہوگیا اور مجھے غسل کے لیے پانی نہ مل سکا تو میں نے چوپائے کی طرح مٹی میں لوٹ پوٹ ہو کر اپنا جسم آلودہ کر لیا (واپسی پر) جب میں نے یہ واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا تو آپؐ نے ارشاد فرمایا: ''تمہیں اتنا ہی کافی تھا کہ یوں کر لیتے۔'' پھر آپؐ نے اپنے ہاتھوں سے زمین پر ایک ضرب لگائی، پھر بائیں ہاتھ کو دائیں

۱۔ المائدہ ٥:٦ ۲۔ الأم، ص ١٨

۳۔ الهداية، ١/٨٦؛ الأم، ص ٣٩-٤٠؛ المدونة، ١/١٤٥

٤۔ السنن للبيهقی، كتاب الطهارة، باب كيف التيمم، ١/٢٠٧

٥۔ المغنی، ١/٣٢٠؛ تهذيب الاحكام، ١/٢٢٧

ہاتھ پر پھیرا اور اپنی ہتھیلیوں پر اور اپنے چہرہ پر۔[1]

مذکورہ بالا فقہی اختلاف میں امام احمد بن حنبلؒ نے جمع بین الاحادیث کے قاعدہ پر عمل کیا ہے۔ چنانچہ ایک ضرب والی حدیث کو وجوب پر محمول کیا ہے اور دو ضربوں والی حدیث کو جواز پر محمول کیا ہے جبکہ بقیہ حضرات نے احادیث کے اس تعارض میں ترجیح کا قاعدہ اپنایا ہے اور بتقاضائے احتیاط دو ضربوں والی حدیث کو ترجیح دی ہے۔

۱۳۔ اکثر مدت نفاس میں فقہاء کا اختلاف

نفاس اس خون کو کہتے ہیں جو بچہ کی ولادت کے بعد اس کے رحم سے خارج ہوتا ہے۔ نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت کتنے دن شمار کی جائے گی، اس بارے میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

(۱) امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت ساٹھ دن ہے۔[2] اگر خون ساٹھ دن سے بڑھ جائے تو اس کو استحاضہ کہا جائے گا، نفاس شمار نہیں ہوگا۔ اس مسئلہ میں ان حضرات کی دلیل صرف مشاہدہ ہے کیونکہ امام اوزاعی کہتے ہیں۔ "عندنا امرأة ترى النفاس شهرين" عطاء بن ابی رباح سے بھی اس قسم کا قول منقول ہے۔[3]

(۲) شیعہ امامیہ کے نزدیک نفاس کی اکثرت مدت دس دن ہے۔[4]

(۳) امام ابو حنیفہؒ اور مشہور قول کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اکثر مدت نفاس چالیس دن ہے۔[5] ان حضرات کی دلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی درج ذیل روایت ہے:

((كانت النفساء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم تقعد بعد نفاسها أربعين يوما أو أربعين ليلة وكنا نطلى على وجوهنا الورس تعني من الكلف.))[6]

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نفاس والی عورتیں چالیس دن یا چالیس راتیں گزارتی تھیں اور ہم اس دوران اپنے چہروں پر ورس (ایک رنگ) ملا کرتے تھے۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے احناف نے استدلال اس طرح کیا ہے کہ یہ روایت حدیث تقریری کی قبیل سے ہے کیونکہ صحابہ کا یہ کہنا کہ ہم فلاں کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کیا کرتے تھے تو اغلب یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کام کا علم ہوا ہوگا اور اگر وہ کام درست نہ ہوتا تو آپؐ انکار فرما دیتے۔ حدیث تقریری چونکہ فقہاء کے نزدیک حجت ہے اس لیے امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ نے مذکورہ بالا اختلافی مسئلہ میں حدیث تقریری سے استدلال کیا ہے۔

۱۔ الجامع الصحيح للبخاری، كتاب التيمم، باب التيمم ضربة، رقم الحديث ٣٤٧

۲۔ بداية المجتهد، ٥٢/١؛ المدونة، ١٥٣/١؛ المغنی، ٤٢٧/١

۳۔ المغنی، ٤٢٧/١ ۴۔ تهذيب الاحكام، ١٩٨/١

۵۔ الهداية، ١٢٣/١؛ المغنی، ٤٢٧/١

۶۔ السنن لأبي داؤد، كتاب الطهارة، باب ما جاء في وقت النفساء، رقم الحديث ٣١١

۱۴۔ دورانِ سفر دو نمازیں اکٹھی پڑھنے کا مسئلہ

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حج کے دوران یوم عرفہ میں ظہر اور عصر کی نمازیں اکٹھی پڑھنا اور مزدلفہ میں مغرب اور عشاء اکٹھی پڑھنا سنت ہے۔ ان دو صورتوں کے علاوہ بقیہ مواقع پر جمع بین الصلاتین میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۱۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک دورانِ سفر ظہر اور عصر کو اکٹھا پڑھنا اور مغرب اور عشاء کو اکٹھا پڑھنا جائز ہے۔ البتہ ان حضرات کا جمع بین الصلاتین کے طریقۂ کار میں اختلاف ہے۔[۱] ان حضرات کے دلائل درج ذیل ہیں:

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر سورج ڈھلنے سے پہلے سفر کرتے تو ظہر کو عصر کے وقت تک مؤخر کر دیتے پھر آپؐ اترتے اور دونوں نمازیں اکٹھی پڑھتے۔ اگر سفر کرنے سے پہلے سورج ڈھل جاتا تو آپؐ ظہر پڑھ کر سوار ہوتے۔[۲]

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب سفر میں جلدی ہوتی تھی تو آپ مغرب اور عشاء کو اکٹھا پڑھتے تھے۔[۳]

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ غزوۂ تبوک کے دوران اگر آپؐ سورج ڈھلنے کے بعد سفر شروع کرتے تو (ظہر کے وقت میں) ظہر اور عصر اکٹھی پڑھتے اور اگر سورج ڈھلنے سے پہلے سفر شروع کرتے تو عصر کے لیے اترنے تک ظہر کو مؤخر کرتے (اور پھر عصر کے وقت میں ظہر اور عصر اکٹھی پڑھتے)۔ اسی طرح مغرب میں اگر سفر شروع کرنے سے پہلے سورج ڈوب جاتا تو آپؐ (مغرب کے وقت میں) مغرب اور عشاء اکٹھی پڑھتے اور اگر سورج ڈوبنے سے پہلے سفر شروع کرتے تو عشاء کے لیے اترنے تک آپؐ مغرب کو مؤخر فرماتے پھر (عشاء کے وقت میں) دونوں کو اکٹھا پڑھتے۔[۴]

درج بالا احادیث اپنے ظاہر اور عموم کے اعتبار سے دو نمازیں اکٹھی پڑھنے کے جواز کو ثابت کرتی ہیں برابر ہے کہ مقدم کر کے اکٹھا پڑھا جائے یا مؤخر کر کے اکٹھا پڑھا جائے۔

۲۔ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے متبعین کے نزدیک دو نمازیں اکٹھی پڑھنا کسی حال میں جائز نہیں ہے۔ چاہے سفر کا عذر ہو یا بارش کا عذر ہو۔ البتہ جمع صوری کی عذر کی بناء پر گنجائش ہے۔ جمع صوری کا مطلب یہ ہے کہ ظہر کی نماز ظہر کے آخری وقت میں پڑھی جائے اور عصر کی نماز عصر کے ابتدائی وقت میں پڑھی جائے۔ اسی طرح مغرب کی نماز مغرب کے آخری وقت میں اور عشاء کی نماز ابتدائی وقت میں پڑھی جائے۔[۵]

۱۔ المدونة، ۱/۲۰۵؛ الأم، ص ۱٦۱؛ المغنی، ۳/۱۳۱

۲۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصلوة، باب جواز الجمع بین الصلاتین فی السفر، رقم الحدیث ۷۰٤

۳۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصلوة، باب جواز الجمع بین الصلاتین فی السفر، رقم الحدیث ۷۰۳

٤۔ السنن لأبی داؤد، کتاب صلاة السفر، باب الجمع بین الصلاتین، رقم الحدیث ۱۲۰۸

٥۔ شرح معانی الآثار، ۱/۱٦٦

احناف کے دلائل یہ ہیں:

﴿إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتٰبًا مَّوْقُوتًا﴾[1]

اس آیت سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نماز مخصوص اوقات کے ساتھ فرض کی ہے اور ان اوقات کی تفصیل ایسی احادیث میں بیان کی گئی ہے جو متواتر ہیں۔ لہٰذا اس آیت کے ظاہر کو ایسے دلائل کی وجہ سے ترک نہیں کیا جا سکتا جو قوت میں اس کے برابر نہ ہوں۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

" والله الذی لا اله غیره ما صلی رسول الله صلی الله علیه وسلم صلاة قط الا لوقتها الا صلاتین جمع بین الظهر والعصر بعرفة، وبین المغرب والعشاء بجمع."[2]

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ نماز اپنے وقت پر پڑھا کرتے تھے۔ سوائے دو نمازوں کے یعنی عرفہ میں آپؐ ظہر اور عصر اکٹھی پڑھتے تھے اور مزدلفہ میں مغرب اور عشاء اکٹھی پڑھتے تھے۔

یہ حدیث واضح طور پر دلالت کرتی ہے کہ حج کے موقع کے علاوہ اور کسی موقع پر جمع بین الصلاتین کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

مذکورہ بالا فقہی اختلاف احادیث کے تعارض پر مبنی ہے۔ احادیث کے اس تعارض میں احناف نے جمع بین الاحادیث اور ترجیح کے قاعدہ کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ احناف جمع بین الصلاتین کے جواز پر دلالت کرنے والی احادیث کو جمع صوری پر محمول کرتے ہیں یا ضعیف ہونے کی وجہ سے رد کر دیتے ہیں۔ جمع صوری پر محمول کرنے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث سے تائید ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سفر کے دوران ظہر کو مؤخر فرماتے اور عصر میں جلدی کرتے مغرب میں تاخیر کرتے اور عشاء میں جلدی کرتے۔[3]

۱۵۔ دورانِ سفر قصر نماز پڑھنے کا حکم

اس بات پر فقہاء متفق ہیں کہ دورانِ سفر قصر نماز پڑھنا مشروع ہے اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ قصر نماز ظہر، عصر اور عشاء میں ہوگی، مغرب اور فجر میں قصر نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اس بات پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب مسافر مقیم کی اقتداء میں نماز پڑھے گا تو مکمل پڑھے گا۔ فقہاء کا اختلاف قصر نماز کے حکم کے بارے میں ہے کہ کیا قصر کرنا ضروری ہے یا قصر کرنا اختیاری فعل ہے کہ مسافر قصر کرنا چاہے تو قصر کر لے اور پوری نماز پڑھنا چاہے تو پوری پڑھ لے۔

۱۔ جمہور علماء امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک قصر نماز پڑھنا رخصت ہے چنانچہ مسافر کے لیے جائز ہے کہ قصر نماز پڑھے اور یہ بھی جائز ہے کہ پوری نماز پڑھے۔[4]

۱۔ النساء ٤:١٠٣

۲۔ السنن للنسائی، کتاب مناسك الحج، باب الجمع بین الظهر والعصر بعرفة، رقم الحدیث ٣٠١٠ ،بالفاظ مختلفة؛ بدایه المجتهد، ١٧١/١

۳۔ شرح معانی الآثار، ١٦٤/١ ،رقم الحدیث ٩٨٥

٤۔ الأم، ص١٢٩؛ المدونة، ٢٠٦/١؛ المغنی، ١٢٥/٣

ان حضرات کے دلائل درج ذیل ہیں:

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ اِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ﴾[1]

اس آیت میں لفظ ''جناح'' استعمال کیا گیا ہے جو کہ مباح اور رخصت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ دورانِ سفر نماز قصر پڑھنے میں کوئی حرج نہیں اور اسی طرح پوری پڑھنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں رمضان میں عمرہ کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گئی تو آپؐ نے روزہ نہیں رکھا اور میں نے روزہ رکھا، آپؐ نے نماز قصر کی اور میں نے پوری پڑھی۔ میں نے عرض کیا: میرے ماں باپ آپؐ پر فدا ہوں، آپؐ نے روزہ نہیں رکھا اور میں نے رکھا، آپ نے نماز قصر کی اور میں نے پوری پڑھی (کیا اس میں کوئی حرج تو نہیں ہے؟) آپؐ نے ارشاد فرمایا: اے عائشہ! تو نے بھی ٹھیک کیا ہے۔[2]

یہ حدیث واضح طور پر بتاتی ہے کہ قصر نماز پڑھنا ضروری نہیں ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قصر نماز نہیں پڑھی مگر آپؐ نے پھر بھی ان کی تحسین فرمائی۔ اگر قصر نماز پڑھنا ضروری ہوتی تو آپؐ ہرگز تحسین نہ فرماتے۔

عبدالرحمٰن بن یزید کہتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ نے منیٰ میں ہم کو چار رکعات نماز پڑھائی۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے جب اس کا تذکرہ کیا گیا تو آپؓ نے ''انا للہ'' پڑھی اور فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منیٰ میں دو رکعتیں پڑھیں، حضرت ابو بکر صدیقؓ کے ساتھ منیٰ میں دو رکعتیں پڑھیں، حضرت عمر بن خطابؓ کے ساتھ منیٰ میں دو رکعتیں پڑھیں، کاش حضرت عثمانؓ بھی چار رکعت کی بجائے دو رکعت پڑھاتے۔[3]

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے تعجب اس بات پر فرمایا تھا کہ حضرت عثمانؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرتے ہوئے دو رکعت کیوں نہیں پڑھی؟ اس کے باوجود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت عثمانؓ کے پیچھے منیٰ میں پوری نماز پڑھتے تھے۔ اگر قصر کرنا ضروری ہوتا تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نماز پوری ہرگز نہ پڑھتے۔[4]

۲۔ امام ابو حنیفہؒ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک سفر میں قصر کرنا ضروری ہے لہٰذا دورانِ سفر پوری نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔[5]

امام ابو حنیفہؒ کے دلائل درج ذیل احادیث پر مشتمل ہیں:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کرتی ہیں:

((فرضت الصلاۃ رکعتین رکعتین فی الحضر والسفر، فاقرت صلاۃ السفر وزید فی صلاۃ الحضر.))[6]

۱۔ النسآء ۴: ۱۰۱

۲۔ السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الصلاۃ، باب ترک القصر فی السفر غیر رغبۃ عن السنۃ، ۳/۱۴۲

۳۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصلاۃ، باب قصر الصلوۃ بمنی، رقم الحدیث ۶۹۵

۴۔ المنہاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج، ص ۴۸۷

۵۔ الہدایۃ، ۱/۳۶۱؛ تہذیب الاحکام، ۲/۱۳

۶۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصلاۃ، باب صلاۃ المسافرین وقصرھا، رقم الحدیث ۶۸۵

یعنی ابتداء میں نماز حضر اور سفر دونوں میں دو دو رکعت فرض ہوئی تھی پھر سفر کی نماز تو اپنی حالت پر باقی رہی البتہ حضر کی نماز میں زیادتی کر دی گئی۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اللہ نے تمھارے نبی کی زبان پر حضر میں چار رکعت نماز اور سفر میں دو رکعت اور خوف کی حالت میں ایک رکعت فرض کی ہے۔[1]

حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہا لیکن آپؐ نے دو رکعت سے زائد نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ آپؐ کی وفات ہوگئی۔ اسی طرح آگے مزید حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کا بھی یہی عمل نقل کیا ہے۔[2]

حضرت عمر بن خطابؓ فرماتے ہیں:

"صلاۃ السفر رکعتان، وصلاۃ الجمعۃ رکعتان، والفطر والاضحی رکعتان، تمام غیر قصر علی لسان محمد صلی اللہ علیہ وسلم"[3]

مذکورہ بالا تمام احادیث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ سفر میں قصر نماز پڑھنا ضروری ہے اور آپؐ اور خلفائے راشدین کا تمام زندگی یہی عمل رہا ہے۔

سفر میں نماز قصر کے وجوب یا عدم وجوب کا مسئلہ احادیث کے تعارض پر مبنی ہے۔ احادیث کے اس تعارض میں جمہور علماء نے جمع بین الاحادیث کے قاعدہ سے کام لیا ہے کہ جن احادیث میں قصر نماز پڑھنے کا ذکر ہے وہ بھی جواز پر مبنی ہے اور جن احادیث میں پوری نماز پڑھنے کا ذکر ہے وہ بھی جواز پر مبنی ہے۔ لہٰذا انسان کو اختیار ہے کہ وہ دوران سفر چاہے تو پوری نماز پڑھ لے اور چاہے قصر کرے۔

۱۶۔ بھول کر کلام کرنے سے نماز ٹوٹنے کا مسئلہ

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر نمازی دوران نماز قصداً بات کر لے تو اس کی نماز ٹوٹ جاتی ہے لیکن اگر کوئی نمازی بھول کر یا غلطی سے بات کر لے تو کیا اس کی نماز باطل ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۱۔ امام ابو حنیفہؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک نماز میں بات چیت کرنا نماز کو باطل کر دیتا ہے خواہ قصداً ہو یا بھول کر ہو، خواہ کلام تھوڑا ہو یا زیادہ ہو۔[4]

ان حضرات نے ان احادیث کے عموم سے استدلال کیا ہے جن میں نماز میں کلام کرنے سے روکا گیا ہے۔

۱۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصلاۃ، باب صلاۃ المسافرین وقصرھا، رقم الحدیث ٦٨٧

۲۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصلاۃ، باب صلاۃ المسافرین وقصرھا، رقم الحدیث ٦٨٩

۳۔ السنن لابن ماجۃ، کتاب اقامۃ الصلاۃ والسنۃ فیھا، باب تقصیر الصلاۃ فی السفر، رقم الحدیث ١٠٦٤

٤۔ المبسوط للسرخسی، ١/١٧٠؛ المغنی، ٢/٤٤٧

حضرت معاویہ بن حکمؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں:

''نماز میں لوگوں کے کلام میں سے کوئی چیز درست نہیں ہے، نماز تو تسبیح، تکبیر اور قرآن کی قرات کا نام ہے۔''[1]

حضرت زید بن ارقمؓ فرماتے ہیں کہ ہم نماز میں بات کر لیا کرتے تھے، ہم میں سے کوئی بھی اپنے بھائی سے کوئی ضروری بات کر لیتا تھا یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی:

﴿حٰفِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَ الصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى وَ قُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ﴾[2]

چنانچہ ہمیں خاموش رہنے کا حکم دیا گیا۔[3]

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ ہم نماز کے دوران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کرتے تھے تو آپؐ ہمیں سلام کا جواب دیتے تھے لیکن جب ہم نجاشی کے پاس سے واپس آئے اور آپ کو (دورانِ نماز) سلام کیا تو آپؐ نے جواب نہیں دیا۔ ہم نے کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہم آپ کو سلام کرتے تھے تو آپؐ جواب دیا کرتے تھے (اب ایسا نہیں کیا، کیا وجہ ہے؟) آپؐ نے فرمایا: نماز میں مشغولیت تھی (اس لیے جواب نہیں دیا)۔[4]

احناف درج بالا احادیث سے استدلال کرتے ہیں کہ نماز میں کلام مطلقاً ممنوع ہے خواہ بھول کر ہو یا قصداً ہو، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ ہو۔

۲۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص نماز میں بھول کر یا غلطی سے تھوڑی سی بات کر لے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی۔[5]

یہ حضرات اپنے مذہب کی تائید میں حضرت ذوالیدینؓ کی درج بالا حدیث کو نقل کرتے ہیں:

''ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور اکرمؐ نے ہمیں نماز عصر پڑھائی تو دو رکعت پر سلام پھیر دیا۔ ذوالیدین (ایک صحابیؓ) اٹھے اور کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! نماز میں کمی ہوگئی ہے یا آپؐ بھول گئے ہیں؛ آپ نے فرمایا کہ ان میں سے کوئی بات بھی نہیں ہوئی۔ ذوالیدین نے کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی بات تو ہوئی ہے۔ آپؐ نے لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: کیا ذوالیدین صحیح کہتا ہے؟ صحابہؓ نے جواب دیا ہاں! اے اللہ کے رسول! آنحضرتؐ نے بقیہ نماز مکمل کی پھر سلام کے بعد بیٹھنے کی حالت میں آپؐ نے دو سجدے کیے۔''[6]

۱۔ الصحیح لمسلم، کتاب المساجد، باب تحریم الکلام فی الصلاۃ ونسخ ما کان من اباحتہ، رقم الحدیث ۵۳۷

۲۔ البقرۃ۲:۲۳۸

۳۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب العمل فی الصلاۃ، باب ما ینھی من الکلام فی الصلاۃ، رقم الحدیث ۱۲۰۰

٤۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب العمل فی الصلاۃ، باب ما ینھی من الکلام فی الصلاۃ، رقم الحدیث ۱۱۹۹

۵۔ الأم، ص۱۹۵ المدونۃ، ۲۱۹/۱؛ المغنی، ۴۶/۲؛ تہذیب الاحکام، ۱۶۱/۲

٦۔ الصحیح لمسلم، کتاب المساجد، باب السھو فی الصلاۃ والسجود لہ، رقم الحدیث ص ۵۷۳

اس حدیث سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ ذوالیدین نے آپؐ کے سامنے دوران نماز کلام کیا مگر آپؐ نے اس پر انکار نہیں فرمایا اور ان کو نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا۔

امام شافعیؒ اپنی کتاب ''الام'' میں فرماتے ہیں:

''اگر کسی نے یہ سمجھ کر بات کر لی کہ وہ نماز مکمل کر چکا ہے یا یہ بھول گیا کہ وہ نماز پڑھ رہا ہے اور بات کر لی، تو ایسی صورت میں باقی ماندہ نماز جاری رکھے اور سجدہ سہو کر لے۔ دلیل حدیث ذوالیدین ہے کیونکہ اس صورت میں جب کوئی شخص بات چیت کر رہا ہے تو وہ یہ سمجھ رہا ہوتا ہے کہ وہ نماز کی حالت میں نہیں ہے اور جب نماز کی حالت نہ ہو تو بات کرنا جائز ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ذوالیدین کی حدیث کے مخالف نہیں ہے کیونکہ ابن مسعودؓ کی حدیث مطلقاً کلام کے بارے میں ہے اور ذوالیدین والی حدیث بتاتی ہے کہ حضور اکرمؐ نے قصداً بات چیت کرنے والے اور بھول کر بات کرنے والے میں فرق کیا ہے کیونکہ آپؐ نماز میں ہی تھے یا یہ کہ آپؐ کا خیال یہ تھا کہ آپؐ نماز میں ہیں۔''[1]

مذکورہ بالا فقہی اختلاف احادیث کے تعارض پر مبنی ہے، اس تعارض میں جمہور علماء نے جمع بین الاحادیث کے قاعدہ کو اپنایا ہے اور جن احادیث میں کلام کرنے کی ممانعت ہے ان کو قصداً کلام کرنے پر محمول کیا ہے اور جن احادیث سے کلام کا جواز ظاہر ہوتا ہے ان کو بھول کر کلام کرنے پر محمول کیا ہے۔ احناف اس تعارض میں نسخ کے قائل ہیں اور احناف کے نزدیک حدیث ذوالیدین دوسری احادیث کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہے۔ ابتدائے اسلام میں نماز میں کلام کرنے کی اجازت تھی جو بہر حال اب ختم ہو چکی ہے۔

۱۷۔ فجر کی سنتوں کی قضاء کا مسئلہ

اگر کوئی آدمی فجر کے فرائض پڑھ لے اور سنتیں چھوٹ جائیں تو کیا وہ ان کی قضاء فجر کی نماز کے بعد جو ممنوعہ وقت ہے اس میں کر سکتا ہے یا نہیں کر سکتا؟ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۱۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک وہ اس ممنوعہ وقت میں قضاء نہیں کر سکتا۔[2]

ان حضرات کے دلائل درج ذیل احادیث ہیں جن میں فجر کی نماز کے بعد ممنوعہ وقت میں نماز پڑھنے سے روکا گیا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ کئی پسندیدہ لوگوں نے میرے سامنے اس بات کی گواہی دی اور ان لوگوں میں سے میرے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ حضرت عمرؓ ہیں کہ نبی کریمؐ نے صبح کے بعد نماز سے روکا ہے یہاں تک کہ سورج خوب روشن ہو جائے اور عصر کے بعد نماز سے روکا ہے یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے۔[3]

۱۔ الأم، ص ۹۵

۲۔ المبسوط للسرخسي، ۱/۱۵۱؛ المدونة، ۱/۲۱۱

۳۔ الجامع الصحيح للبخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس، رقم الحديث ۵۸۱

حضرت عقبہ بن عامرؓ فرماتے ہیں:

"ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا ان نصلي فيهن، أو نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة؛ حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة؛ حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب، حتى تغرب."[1]

مذکورہ بالا دونوں احادیث میں چونکہ سورج طلوع ہونے کے فوراً بعد مطلقاً نماز پڑھنے سے روکا جا رہا ہے۔ لہٰذا اس ممانعت میں فجر کی سنتیں بھی داخل ہیں۔

۲۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک فجر کی نماز کے بعد فوری طور پر فجر کی سنتوں کی قضاء کرنا جائز ہے اور اتنا انتظار کرنا ضروری نہیں ہے کہ سورج طلوع ہونے کے بعد خوب روشن ہو جائے۔[2]

ان حضرات کی دلیل درج ذیل حدیث تقریری ہے۔

حضرت قیس بن عمروؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز کے بعد ایک آدمی کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو فرمایا: کیا صبح کی نماز دو مرتبہ پڑھ رہے ہو؟ اس شخص نے جواب دیا کہ میں نے فرض سے پہلے کی دو رکعتیں نہیں پڑھی تھی، وہ پڑھ رہا ہوں۔ راوی کہتے ہیں کہ نبی کریمؐ اس پر خاموش ہو گئے۔[3]

حضرت قیس بن عمروؓ کی مذکورہ روایت حدیث تقریری ہے اور اس حدیث میں آپؐ کے سکوت سے استدلال کیا گیا ہے کہ فجر کے فرائض کے فوراً بعد بھی فجر کی سنتوں کی قضاء کرنا جائز ہے کیونکہ اگر ایسا جائز نہ ہوتا تو آپؐ خاموشی اختیار نہ فرماتے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "واقوقيسا على ركعتين بعد الصبح"[4]

۱۸۔ مغرب کی نماز سے پہلے نفل پڑھنے کا حکم

مغرب کی نماز سے پہلے دو رکعت نماز نفل پڑھنے کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

۱۔ مغرب کے نماز سے پہلے دو رکعت نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ یہ مذہب امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا ہے۔[5] ان حضرات کے دلائل درج ذیل احادیث پر مبنی ہیں:

حضرت ابن عمرؓ سے مغرب سے قبل دو رکعت کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؓ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی کو پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا البتہ عصر کے بعد دو رکعت کی گنجائش ہے۔[6]

۱۔ الصحيح لمسلم، كتاب الصلاة، باب الاوقات التي نهى عن الصلاة فيها، رقم الحديث ۸۳۱

۲۔ الأم، ص ۲٦۱، المغنى، ۵۳۱/۲

۳۔ السنن لأبي داؤد، كتاب التطوع، باب من فاتته متى يقضيها، رقم الحديث ۱۲٦۷

٤۔ الأم، ص ۲٦۱

۵۔ بدائع الصنائع، ۲۹۵/۲؛ المفهم لما اشكل من تلخيص المسلم، ٤٦۷/۲

٦۔ السنن لأبي داؤد، كتاب التطوع، باب الصلاه قبل المغرب، رقم الحديث ۱۲۸٤

آپ کا ارشاد ہے:

((بین کل اذانین صلاۃ الا المغرب.))[1] یعنی ہر دو اذانوں (اذان اور اقامت) کے درمیان نماز پڑھنا جائز ہے سوائے مغرب کے۔

۲۔ مغرب کی نماز سے پہلے دو نفل پڑھنا جائز ہے اگر کوئی پڑھنا چاہے تو پڑھ سکتا ہے اور اگر کوئی نہ پڑھنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش ہے۔ یہ مذہب امام احمد بن حنبلؒ کا ہے۔[2] ان کے دلائل درج ذیل احادیث ہیں:

حضرت عبداللہ بن مغفل روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر دو اذانوں (اذان اور اقامت) کے درمیان نماز پڑھنا جائز ہے اس کے لیے جو چاہے آپؐ نے یہ تین مرتبہ فرمایا۔[3]

حضرت عبداللہ المزنیؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''مغرب کی نماز سے پہلے (نفل) نماز پڑھو۔'' تیسری مرتبہ میں فرمایا: ''جو چاہے (وہ پڑھ لے) آپؐ نے ایسا اس لیے فرمایا تاکہ لوگ اس کو سنت نہ سمجھ لیں۔[4]

درج بالا دونوں احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب سے پہلے دو نفل تحیۃ الوضو یا تحیۃ المسجد وغیرہ کی نیت سے پڑھنا محض جائز ہے اور اس کو سنت یا مستحب نہیں کہا جا سکتا۔

۳۔ امام شافعیؒ اور اہل ظواہر کے نزدیک مغرب کی نماز سے پہلے دو نفل پڑھنا مستحب ہے۔[5]

ان کے دلائل درج ذیل احادیث پر مشتمل ہیں:

حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ جب مؤذن (مغرب کی) اذان دیتا تو صحابہؓ جلدی سے ستونوں کی طرف لپکتے یہاں تک کہ جب نبی کریمؐ (نماز کے لیے) تشریف لاتے تو صحابہؓ مغرب سے پہلے دو رکعت پڑھ رہے ہوتے تھے اور اذان اور اقامت کے درمیان تھوڑا وقت ہوتا تھا۔[6]

مختار بن فلفل کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انس بن مالکؓ سے عصر کے بعد نفل پڑھنے کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا: ''حضرت عمرؓ عصر کے بعد نماز پڑھنے پر مارا کرتے تھے اور ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں غروب آفتاب کے بعد مغرب سے پہلے دو رکعت پڑھا کرتے تھے۔'' میں نے کہا: ''کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی یہ دو رکعت پڑھتے تھے؟ آپؓ نے فرمایا: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں پڑھتے ہوئے دیکھتے اور آپؐ نے نہ ہی ہمیں اس کا حکم دیا اور نہ اس سے روکا۔[7]

امام شافعیؒ کا مستدل احادیث تقریری ہیں اور آپ کی تقریر وتصویب سے امام شافعیؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ مغرب کی نماز سے پہلے نفل پڑھنا مستحب ہے۔

۱۔ مجمع الزوائد، کتاب العیدین، باب جامع فیما یصلی قبل الصلاۃ و بعدھا، ۴۸۵/۲،۴۸۵/۲،۴۸۵/۲رقم الحدیث ۳۳۹۱

۲۔ المغنی، ۵۴۶/۲

۳۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الاذان، باب کم بین الاذان والاقامۃ و من ینتظر الاقامۃ، رقم الحدیث ۶۲۴

۴۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب التھجد، باب الصلاۃ قبل المغرب، رقم الحدیث ۱۱۸۳

۵۔ روضۃ الطالبین، ۲۹۱/۱؛ المحلی، ۲۵۴/۲

۶۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الاذان، باب کم بین الاذان والاقامۃ و من ینتظر الاقامۃ، رقم الحدیث ۶۲۵

۷۔ الصحیح لمسلم، کتاب صلاۃ المسافرین و قصرھا، باب استحباب رکعتین قبل المغرب، رقم الحدیث ۸۳۶

۱۹۔ نماز میں تشہد کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک نماز میں تشہد پڑھنا واجب ہے۔[۱]

ان حضرات کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی درج ذیل حدیث ہے جس میں واضح طور پر کہا جا رہا ہے کہ تشہد پڑھنا ضروری ہے۔عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ تشہد فرض ہونے سے پہلے یہ دعا پڑھا کرتے تھے:

((السلام علی اللہ قبل عبادہ، السلام علی جبریل، السلام علی میکائیل، السلام علی فلان'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا السلام علی اللہ نہ کہو کیونکہ اللہ خود السلام ہے بلکہ یہ پڑھو التحیات للہ......[۲]

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں:

''کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعلمنا التشہد کما یعلمنا القرآن.''[۳]

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تشہد اس طرح سکھایا کرتے تھے جیسا کہ ہمیں قرآن سکھاتے تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تشہد سکھانے کا اہتمام دلالت کرتا ہے کہ نماز میں تشہد پڑھنا ضروری ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک نماز میں تشہد پڑھنا ضروری نہیں ہے۔[۴]

امام مالکؒ نے یہاں خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس کیا ہے چنانچہ انھوں نے نماز میں پڑھی جانے والی دوسری تسبیحات اور اذکار پر قیاس کیا ہے کیونکہ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز میں قرآن کی قرات فرض ہے اور تشہد چونکہ قرآن نہیں ہے لہٰذا اس کا پڑھنا واجب بھی نہیں۔ علامہ ابن رشد، امام مالکؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" إن القیاس یقتضی الحاقه بسائر الارکان التی لیست بواجبة فی الصلاة، لاتفاقهم علی وجوب القرآن وان التشهد لیس بقرآن فیجب."[۵]

۲۰۔ نماز میں رفع یدین کرنے میں فقہاء کا اختلاف

تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کے مستحب ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے اور باقی مقامات پر رفع یدین کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اس اختلاف کا منشاء یہ ہے کہ رفع یدین کے بارے میں روایات بھی مختلف وارد ہوئی ہیں اور سلف صالحین کا عمل بھی مختلف رہا ہے۔

۱۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک تین مواقع پر رفع یدین کرنا مستحب ہے۔ تکبیر تحریمہ کے وقت، رکوع میں جاتے ہوئے، رکوع سے اٹھتے ہوئے۔[۶]

۱۔ فتح القدیر، ۲۸۲/۱؛ المغنی، ۲۲۶/۲؛ الأم، ص ۹۲

۲۔ السنن لدارقطنی، کتاب الصلاة، باب صفة التشهد ووجوبه واختلاف الروایات فیه، رقم الحدیث ۱۳۲۷

۳۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الصلاة، باب التشهد، رقم الحدیث ۹۷٤

٤۔ بدایة المجتهد، ۱۲۹/۱ ۵۔ بدایة المجتهد، ۱۲۹/۱

٦۔ الأم، ص ۸۱؛ المغنی، ۱۷۱/۲

ظاہریہ کے نزدیک رفع یدین مباح ہے اور شیعہ امامیہ کے نزدیک مذکورہ بالا تین مواقع کے علاوہ سجدہ میں جاتے وقت اور سجدہ سے اٹھتے وقت بھی رفع یدین کرنا مستحب ہے۔[1]

ان حضرات کے دلائل درج ذیل احادیث پر مشتمل ہیں:

''حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرمؐ جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو اپنے دونوں ہاتھ کندھوں کے برابر بلند کرتے، پھر تکبیر کہتے، جب رکوع کرنا چاہتے تو دونوں ہاتھ اسی طرح بلند کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو دونوں ہاتھ اسی طرح بلند کرتے اور ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہتے اور سجدوں میں رفع یدین نہ کرتے تھے۔''[2]

حضرت مالک بن حویرثؓ روایت کرتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر پڑھتے تو ہاتھ اٹھاتے یہاں تک کہ ان کو کانوں کے برابر لے آتے، جب رکوع کرتے تب بھی کانوں تک ہاتھ اٹھاتے اور جب رکوع سے اٹھتے تو ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہتے اور اسی طرح کرتے (کانوں تک ہاتھ اٹھاتے)[3]

ابن قدامہ رفع یدین کے ثبوت کی احادیث کی وجہ ترجیح بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱۔ ہماری احادیث سند کے اعتبار سے زیادہ صحیح اور راویوں کے اعتبار سے زیادہ عادل راویوں پر مشتمل ہیں، اس لیے حق ان کے قول کے زیادہ قریب ہے۔

۲۔ رفع یدین کی احادیث نقل کرنے والے راوی زیادہ ہیں لہٰذا صدق کا پہلو ان احادیث میں قوی ہے اور غلطی کا امکان کم ہے۔[4]

۳۔ یہ احادیث ایک چیز کو ثابت کر رہی ہیں اور کسی چیز کو ثابت کرنے والا اس چیز کی خبر اس وقت دیتا ہے جب اس نے اس کا مشاہدہ کیا ہو اور اسے دیکھا ہو، چونکہ اس کے پاس علم زیادہ ہوتا ہے اس لیے اس کے قول کو ترجیح حاصل ہوگی جب کہ نفی کرنے والے نے نہیں دیکھا ہوتا اس لیے اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ جرح کرنے والے کے قول کو تعدیل کرنے والے پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

۴۔ جن دو مقامات میں اختلاف ہے وہاں ان راویوں نے رفع یدین کی صراحت کی ہے اور بات بالکل وضاحت سے کی ہے جبکہ اس کے برعکس دوسری روایات میں عموم ہے اور ان راویوں نے جس جگہ اختلاف کیا ہے اس میں اور دوسرے مقامات میں فرق نہیں کیا ہے چونکہ ہماری احادیث میں صراحت ہے اور تخصیص ہے اس لیے ان کو مخالف روایات پر ترجیح حاصل ہوگی، کیونکہ مخالف روایات میں عموم ہے اور صراحت نہیں ہے، جیسے خاص عام پر اور نص ظاہر پر مقدم ہوتا ہے۔

۱۔ المحلی، ۲۳۵/۳؛ تہذیب الاحکام، ۷۰/۲

۲۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الاذان، باب رفع الیدین اذا کبر، واذا رکع، واذا رفع، رقم الحدیث ۷۳۶؛ الصحیح لمسلم، کتاب الصلاۃ، باب استحباب رفع الیدین......، رقم الحدیث ۳۹۰

۳۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصلاۃ، باب استحباب رفع الیدین، رقم الحدیث ۳۹۱

۴۔ صاحب ابہاج کے نزدیک رفع یدین کرنے کی احادیث کو ۴۳ صحابہؓ نے روایت کیا ہے۔ (الابہاج، ۲۱۹/۳)

۵۔ ہماری روایات پر اسلاف، صحابہ کرامؓ اور تابعین کا عمل رہا ہے۔ یہ عمل بھی ان احادیث کی قوت کی دلیل ہے۔[۱]

ابن قدامہ کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ رفع یدین کے قائلین رفع یدین کی احادیث کو اس لیے ترجیح دیتے ہیں کہ ان کے راوی زیادہ عادل ہیں، تعداد میں زیادہ ہیں، رفع یدین کی احادیث مثبت ہیں، صریح اور خاص ہیں اور سلف صالحین کا ان روایات پر عمل رہا ہے۔

۲۔ امام ابوحنیفہؒ [۲] اور امام مالکؒ تکبیر تحریمہ کے علاوہ نماز میں کسی اور موقع پر رفع یدین کو سنت قرار نہیں دیتے۔ ان حضرات کے نزدیک نماز میں رفع یدین کی اجازت ابتدائی دور میں تھی اور بعد میں یہ منسوخ ہوگئی کیونکہ نماز کا انتقال حرکت سے سکون کی جانب ہوا ہے۔ امام مالکؒ "مدونۃ" میں فرماتے ہیں:

"**لا اعرف رفع اليدين في شيء من تكبير الصلاة لا في خفض ولا في رفع الا في افتتاح الصلاة يرفع يديه شيئا خفيفا و المرأة في ذلك بمنزلة الرجل.**"[۳]

ان حضرات کی دلیل درج ذیل احادیث ہیں:

"حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں میں ضرور تمہارے سامنے نبی اکرمؐ کے طریقہ کے مطابق نماز پڑھوں گا۔ چنانچہ آپ نے نماز پڑھی اور صرف ایک مرتبہ ہاتھ اٹھائے۔"[۴]

حضرت جابر بن سمرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرتؐ ہمارے پاس گھر سے باہر تشریف لائے تو فرمایا کیا بات ہے تمھیں رفع یدین کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں گویا وہ بدکے ہوئے گھوڑوں کی دمیں ہیں، تم لوگ نماز میں پرسکون رہا کرو۔[۵]

احناف اس حدیث میں رفع یدین سے مراد رکوع وسجود کے موقع پر ہاتھ اٹھانا مراد لیتے ہیں نہ کہ سلام کے لیے ہاتھ اٹھانا۔

حضرت براء بن عازبؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو کانوں کے قریب تک ہاتھ اٹھاتے اس کے بعد نہیں اٹھاتے تھے۔[۶]

احناف اور مالکیہ درج ذیل وجوہ ترجیح کے موجود ہونے کی وجہ سے عدم رفع یدین کی احادیث کو ترجیح دیتے ہیں۔

۱۔ اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ تعارضِ احادیث کے وقت جو حدیث اوفق بالقرآن ہو، وہ راجح ہوگی۔ [۷] قرآن کریم میں اللہ نے ان مؤمنین کی مدح فرمائی ہے جو نماز میں خشوع اختیار کرتے ہیں۔

﴿الَّذِيْنَ هُمْ فِيْ صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ﴾[۸]

۱۔ المغنی، ۱۷٤/۲ ۲۔ شرح معانی الآثار، ۲۲۸/۱ ۳۔ المدونة، ۱٦٥/۱

٤۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الصلاة، باب من لم یذکر الرفع عند الرکوع، رقم الحدیث ۷٤۸؛ الجامع للترمذی، کتاب الصلاة، باب ما جاء ان النبیؐ لم یرفع الا فی اول مرة، رقم الحدیث ۲۵۷

۵۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصلاة، باب الامر بالسکون فی الصلاة......، رقم الحدیث ٤۳۰

٦۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الصلاة، باب من لم یذکر الرفع عند الرکوع، رقم الحدیث ۷٤۹

۷۔ ارشاد الفحول، ۱۱۳۹/۲ ۸۔ المؤمنون ۲:۲۳

نماز میں جس قدر ظاہری و باطنی سکون ہوگا اسی قدر خشوع ہوگا اور اوپر حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے رفع یدین سے منع کرتے ہوئے نماز میں سکون اختیار کرنے کا حکم فرمایا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ ترک رفع یدین اوفق بالقرآن ہے۔

۲۔ نماز میں حرکت سے سکون کی جانب تبدیلی ہوئی ہے۔ چونکہ آنحضرتؐ سے رفع یدین کی روایات بھی مروی ہیں اور ترک رفع یدین کی بھی۔ لہٰذا اس اصول کے تحت یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ کا آخری عمل ترک رفع یدین تھا۔

۳۔ رفع یدین کرنے کی کوئی بھی حدیث قولی نہیں ہے بلکہ تمام احادیث فعلی ہیں جبکہ حضرت جابر بن سمرہؓ کی مذکورہ بالا حدیث قولی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب قول وفعل میں تعارض ہو تو ترجیح قول کو دی جاتی ہے۔[1]

۴۔ جیسا کہ شوافع کا یہ دعویٰ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت قابل ترجیح ہے کیونکہ اس کے راوی زیادہ عادل اور ثقہ ہیں۔ اسی طرح احناف کا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث کے بارے میں یہ دعویٰ ہے کہ اس کے رواۃ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے بھی بڑھ کر عادل اور ثقہ ہیں۔

مسند ابی حنیفہ میں امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کا مکالمہ درج ہے جس میں امام ابوحنیفہؒ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ترک رفع یدین کی روایت کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"کان حماد افقه من الزهری و کان ابراهیم افقه من سالم و علقمه لیس بدون ابن عمر فی الفقه وان کانت لابن عمر صحبة وله فضل صحبة فالاسود له فضل کثیر و عبدالله هو عبدالله."

امام اوزاعی امام ابوحنیفہؒ کی یہ بات سن کر خاموش ہو گئے۔[2]

۵۔ احناف حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کو اس لیے بھی مرجوح قرار دیتے ہیں کہ ان کا اپنا عمل اس کے خلاف تھا اور احناف کا خبر واحد کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہو تو راوی کے عمل کو ترجیح دی جائے گی اور روایت کو منسوخ یا مؤول شمار کیا جائے گا۔ امام طحاویؒ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے شاگرد مجاہد سے نقل کرتے ہیں:

"صلیت خلف ابن عمرؓ فلم یکن یرفع یدیه الا فی التکبیرة الأولی من الصلاة."[3]

امام طحاویؒ مزید فرماتے ہیں:

"فهذا ابن عمرؓ قد رای النبی صلی الله علیه وسلم یرفع، ثم قد ترک هو الرفع بعد النبیؐ فلا یکون ذلک الا وقد ثبت عنده نسخ ما قد رای النبیؐ فعله وقامت الحجة علیه بذلک."[4]

خلاصہ کلام یہ ہے کہ رفع یدین کے مسئلہ میں بے جا غلو اور مبالغہ سے کام نہ لیا جائے۔ روایات و آثار دونوں جانب مروی ہیں، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور ان کے متبعین تین مواضع پر رفع یدین کو راجح سمجھتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ اور امام

۱۔ الأحکام فی اصول الاحکام للآمدی، ۱/۲۵۶

۲۔ مسند ابی حنیفه، ص ۵۰ ۳۔ شرح معانی الآثار، ۱/۲۲۵

۴۔ ایضاً

مالکؒ تکبیر تحریمہ کے علاوہ اور کسی جگہ رفع یدین کو مستحب خیال نہیں کرتے۔

۲۱۔ جہری نمازوں میں جہراً تسمیہ پڑھنے میں فقہاء کا اختلاف

۱۔ امام شافعیؒ کے نزدیک امام کے لیے ضروری ہے کہ وہ جہری نمازوں میں سورۂ فاتحہ کی مانند تسمیہ بھی جہراً پڑھے اور سری نمازوں میں سراً پڑھے۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک ہر نماز میں تسمیہ جہراً پڑھنا ضروری ہے۔[۱]

امام شافعیؒ درج ذیل احادیث سے استدلال کرتے ہیں:

''حضرت امیر معاویہؓ نے مدینہ میں نماز پڑھائی تو انھوں نے اونچی آواز سے قرأت کی اور سورۃ فاتحہ میں بسم اللہ نہ پڑھی اور جب رکوع کے لیے گئے اور اٹھے تو تکبیر نہ کہی۔ جب سلام پھیرا تو مہاجرین اور انصار نے پکارا: اے معاویہ! آپ نے نماز میں چوری کی، بسم اللہ کہاں گئی اور رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت تکبیر کہاں گئی؟ چنانچہ امیر معاویہؓ نے ان کو نماز دوبارہ پڑھائی اور فرمایا کہ اس بارے میں مجھ پر عیب لگاتے تھے۔''[۲]

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں تسمیہ اونچی آواز سے پڑھتے تھے لیکن لوگوں نے اس کو چھوڑ دیا ہے۔[۳]

امام ترمذیؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کی ابتداء تسمیہ سے کرتے تھے لیکن امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔[۴]

۲۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک جہری نمازوں میں بھی تسمیہ آہستہ آواز سے پڑھنا چاہیے۔[۵]

ان حضرات کی دلیل حضرت انس بن مالکؓ کی درج ذیل حدیث ہے۔

حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی اکرمؐ، ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی اور وہ تسمیہ اونچی آواز سے نہیں پڑھتے تھے۔[۶]

حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کہتے ہیں کہ میرے والد نے مجھے نماز میں اونچی آواز سے تسمیہ پڑھتے ہوئے سنا تو فرمایا: اے بیٹے! یہ بدعت ہے اور بدعت سے بچو، مزید فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ میں سے کوئی ایسا نہیں دیکھا جس کو اسلام میں بدعت کا عمل مبغوض نہ ہو۔ میں نے نبی کریمؐ، ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے اور میں نے ان میں سے کسی کو اونچی آواز سے تسمیہ پڑھتے نہیں سنا۔ لہٰذا تم بھی نہ پڑھا کرو اور جب نماز پڑھو تو کہو: ''**الحمد للہ رب العلمین**''[۷]

۱۔ الأم، ص ۱۸٤؛ تهذيب الأحكام، ۲/۶۳

۲۔ السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصلوة، باب افتتاح القرأة في الصلوة ببسم الله...... ۲/٤۹، ۵۰

۳۔ السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصلوة، باب افتتاح القرأة في الصلوة ببسم الله...... ۲/٤۷

٤۔ الجامع للترمذي، كتاب الصلوة، باب من رأى الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، رقم الحديث ۲٤۵

۵۔ الهداية، ۱/۱۹۲؛ المغني، ۲/۱٤۹

۶۔ السنن للنسائي، كتاب الافتتاح، باب ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، رقم الحديث ۹۰۷

۷۔ الجامع للترمذي، كتاب الصلاة، باب ما جاء في ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، رقم الحديث ۲٤٤

امام شافعیؒ کی مستدل احادیث کو یہ حضرات اس لیے مرجوح قرار دیتے ہیں کہ یہ احادیث خبر واحد ہیں اور تسمیہ جہرا پڑھنے کا مسئلہ ابتلائے عام سے تعلق رکھتا ہے اور ابتلائے عام سے متعلقہ مسئلہ میں خبر واحد مقبول نہ ہوگی۔

شیخ علی خفیف رقم طراز ہیں:

"وخالف فی ذلک الحنفیة لعدم اشتهار هذا الخبر مع وروده فیما تعم به البلوی، فان الصلاة مطلوبة من جمیع المسلمین، وقد حضرت صلاتهٔ الجم الغفیر، وتکررت فی کل یوم، وقالَ: صلوا کما رأیتموني أصلي، فلو کان ذلک مطلوبا لاستفاض الخبر واشتهر، و بخاصة عن طریق العمل. وقد ثبت عمل الخلفاء الراشدین وکثیر من الصحابة بخلاف ذلک، ومن البین انهم لا یترکون السنة مدة عمرهم."[1]

۳۔ امام مالکؒ نے نزدیک فرض نماز میں نہ امام تسمیہ پڑھے اور نہ مقتدی تسمیہ پڑھیں، برابر ہے کہ نماز جہری ہو یا سری ہو۔امام مالکؒ اس کو سنت قرار دیتے ہیں۔مدونہ میں آپ کے شاگرد آپ کا قول نقل کرتے ہیں۔

"وقال مالک: لا یقرأ فی الصلاة بسم الله الرحمن الرحیم فی المکتوبة لاسرا فی نفسه ولا جهرا، قال: قال مالک: وهی السنة وعلیها ادرکت الناس...... لا یقرأ سرا ولا علانیة لا امام ولا غیر امام."[2]

۲۲۔ قرأت خلف الامام کا مسئلہ

جو آدمی اکیلا نماز پڑھے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ ہر نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھے اور اسی طرح امام کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ نماز کے دوران قیام کی حالت میں سورۂ فاتحہ پڑھے۔ان دونوں صورتوں میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کے ضروری ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے۔البتہ احناف کے نزدیک تیسرے اور چوتھے فرض میں سورۂ فاتحہ پڑھنا ضروری نہیں ہے بلکہ سنت ہے۔[3]

فقہاء میں جو اختلاف ہے وہ مقتدی کے بارے میں ہے کہ کیا امام کے پیچھے نماز پڑھنے والے مقتدی کے لیے ضروری ہے کہ وہ سورۂ فاتحہ پڑھے یا ضروری نہیں ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

۱۔ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ ہر رکعت میں رکن ہے اور اس کے بغیر نماز صحیح نہیں ہے خواہ امام ہو یا مقتدی ہو، ہاں اگر مقتدی تکبیر تحریمہ کے بعد شامل ہوا ہو اور امام کو رکوع کی حالت میں پالے تو اس سے سورۂ فاتحہ کی قرأت ساقط ہو جاتی ہے اور اگر رکوع سے قبل شامل ہو جائے تو جتنا پڑھنا ممکن ہے اتنا حصہ قرأت کرلے۔یہی مذہب ظاہریہ کا ہے۔[4]

۱۔ اسباب اختلاف الفقهاء، ص ۷۱، ۷۲

۲۔ المدونة، ۱۶۲/۱ ۳۔ بدایة المجتهد، ۱۲۶/۱

٤۔ الأم، ص ۱۸۳ المحلی، ۲۳٦/۳

امام احمدؒ کے نزدیک سورۃ فاتحہ نماز کا رکن ہے اور ہر رکعت میں پڑھی جائے گی، اس کا پڑھنا امام اور تنہا نماز پڑھنے والے پر فرض ہے۔ البتہ مقتدی کے لیے سورہ فاتحہ پڑھنا ضروری نہیں ہے لیکن مستحب یہ ہے کہ امام کے سکتات میں مقتدی قرأت کرے اور ان نمازوں میں بھی قرأت کرے جن میں امام جہری قرأت نہیں کرتا یا دور ہونے کی وجہ سے مقتدی قرأت نہیں سن سکتا۔[1]

امام مالکؒ کے نزدیک سورۂ فاتحہ کی قرأت نماز کا رکن ہے اور امام اور منفرد کے لیے پڑھنا فرض ہے۔ البتہ مقتدی پر سورۂ فاتحہ پڑھنا ضروری نہیں ہے لیکن سری نمازوں میں مقتدی کے لیے مستحب ہے کہ سورۂ فاتحہ پڑھ لے۔[2]

فاتحہ کی رکنیت پر ان حضرات کا استدلال درج ذیل احادیث سے ہے۔

(۱) ((لا صلاۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتب.))[3]

(۲) ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا((من صلی صلوۃ لم یقرأ فیھا بام القرآن فھی خداج ثلاثا)) یعنی جس نے نماز پڑھی اور اس میں سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی تو وہ نماز نامکمل ہے۔ یہ بات آپؐ نے تین مرتبہ ارشاد فرمائی۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے پوچھا گیا کہ ہم امام کے پیچھے ہوتے ہیں (تو کیا حکم ہے)؟ آپؓ نے فرمایا: دل میں پڑھ لیا کرو......[4]

امام شافعیؒ جو کہ مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ کے وجوب کے قائل ہیں وہ ان مذکورہ بالا احادیث کے علاوہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔

حضرت عبادہ بن صامتؓ سے روایت ہے کہ ہم آنحضرتؐ کی اقتداء میں فجر کی نماز پڑھ رہے تھے۔ آپؐ نے قرأت کی تو آپؐ پر قرأت دشوار ہوگئی۔ نماز سے فارغ ہو کر آپؐ نے فرمایا: شاید تم اپنے امام کے پیچھے قرأت کرتے ہو۔ ہم نے کہا: جی ہاں، یا رسول اللہ آپؐ نے! فرمایا: ایسا نہ کیا کرو سوائے سورۂ فاتحہ کے کیونکہ جو اس کو نہ پڑھے اس کی نماز نہیں۔[5]

۲۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرآنِ مجید کی کوئی سورت یا کسی سورت کی تین آیات یا ایک لمبی آیت منفرد نمازی اور امام پر فرض نماز کی پہلی دو رکعتوں میں پڑھنا ضروری ہے اور فرض کی آخری دو رکعت میں سورۂ فاتحہ پڑھنا مستحب ہے، ضروری نہیں ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ سورہ فاتحہ پڑھ لے کیونکہ آپؐ نے اس پر ہمیشگی کی ہے۔ نفل اور وتر کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ سورۂ ملانا واجب ہے۔ احناف کے نزدیک سورۂ فاتحہ نماز کا رکن نہیں ہے بلکہ واجب ہے اور مقتدی کے لیے امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنا جائز نہیں ہے۔[6]

۱۔ المغنی، ۱۶۳/۲ ۲۔ المدونۃ، ۱۶۴/۱

۳۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الاذان، باب وجوب القرأۃ للامام والماموم فی الصلاۃ......، رقم الحدیث ۷۵۶

۴۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصلاۃ، باب وجوب قرأۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ......، رقم الحدیث ۳۹۵

۵۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الصلاۃ، باب من ترک القرأۃ فی صلاتہ بفاتحۃ الکتاب، رقم الحدیث ۸۲۳

۶۔ بدایۃ المجتہد، ۱۲۶/۱

سورۂ فاتحہ نماز کا رکن نہیں ہے بلکہ مطلق قرأت کرنا نماز کا رکن ہے۔ خواہ وہ قرأت سورۃ فاتحہ کی شکل میں ہو یا کسی اور سورت کی شکل میں ہو، اس مسئلہ میں احناف کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں یہ حکم آیا ہے:

﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾[1]

اس آیت میں مطلقاً قرأت کا حکم آیا ہے کہ قرآن میں جو تم کو آسان لگے اس کو نماز میں پڑھو۔ چنانچہ اگر قرأت کے اس اطلاق کو حدیث ((لا صلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب)) کے ذریعے مقید کیا جائے جو کہ خبر واحد ہے تو اس صورت میں خبر واحد کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا لازم آئے گا اور کتاب اللہ پر زیادتی نسخ کی مانند ہے اور قرآن کا نسخ خبر واحد کے ذریعے جائز نہیں ہے۔[2]

امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے کے بارے میں احناف کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ﴿وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَ اَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ﴾[3]

یہ آیت نماز اور خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے یعنی نماز جمعہ کے دوران خطبہ میں بھی خاموشی اختیار کرنا ضروری ہے اور نماز میں امام کے پیچھے خاموش رہنا بھی ضروری ہے۔ امام ابن کثیرؒ نے اس آیت کے ذیل میں صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن مغفلؓ اور تابعین میں سے سعید بن جبیر، عطا بن ابی رباح، عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم، ابراہیم نخعی، شعبی، حسن بصری، ابن شہاب زہری، مجاہد، قتادہ اور عبید بن عمیر رحمہم اللہ کے اس بارے میں ارشادات نقل کیے ہیں۔[4]

یہ آیت کریمہ نماز باجماعت میں امام اور مقتدی دونوں کا الگ الگ وظیفہ مقرر کرتی ہے کہ امام کا وظیفہ قرأت ہے اور مقتدی کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ امام کی قرأت کو خاموشی سے اور متوجہ ہو کر سنے اور خود قرأت نہ کرے۔

(۲) صحیح مسلم میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطبہ دیا اور ہمارے لیے طریقہ کار واضح فرمایا اور ہمیں نماز سکھائی۔ پھر فرمایا، جب تم نماز شروع کرو تو صفیں سیدھی کرو، پھر تم میں سے ایک آدمی امامت کروائے، پس جب وہ تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو (اور بروایت جریر عن سلیمان عن قتادہ اس حدیث میں یہ اضافہ ہے کہ) "اور جب وہ قرأت شروع کرے تو تم خاموش ہو جاؤ الخ......[5]

مذکورہ بالا حدیث میں واضح طور پر حکم دیا جا رہا ہے کہ جب امام قرأت کرے تو تم خاموش ہو جاؤ اور سورۃ فاتحہ کا پڑھنا بھی قرأت میں شامل ہے۔

(۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ((انما جعل الإمام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا، واذا قرأ فانصتوا.))[6]

۱۔ المزمل ۷۳: ۲۰ ۲۔ المبسوط للسرخسي، ۱/۱۹

۳۔ الأعراف ۷: ۲۰۴ ۴۔ تفسير القرآن العظيم، ص ۸۱۴، ۸۱۵

۵۔ الصحيح لمسلم، كتاب الصلاة، باب التشهد في الصلاة، رقم الحديث ۴۰۴

۶۔ السنن للنسائي، كتاب الافتتاح، باب تاويل قوله عزوجل واذا قرئ القرآن......، رقم الحديث ۹۲۲

(۴) حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:((من كان له امام فان قرأة الامام له قرأة)) یعنی جس کا امام ہو پس امام کی قرأت اسی کی قرأت ہے۔[۱]

(۵) حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ((من صلى ركعة لم يقرأ فيها بام القرآن فلم يصل الا ان يكون وراء الإمام)) یعنی جس نے نماز پڑھی اور اس میں سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی اس نے گویا نماز ہی نہیں پڑھی الا یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو۔[۲]

مذکورہ فقہی اختلاف احادیث کے تعارض پر مبنی ہے اور احناف اس تعارض میں ان احادیث کو ترجیح دیتے ہیں جو قرآن کی اس آیت ﴿وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَ اَنْصِتُوْا﴾ کے موافق ہیں اور فریق مخالف کی احادیث جن سے امام کے پیچھے سورۃ فاتحہ پڑھنے کا جواز معلوم ہوتا ہے ان کو منسوخ تسلیم کرتے ہیں یا ان میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ ان احادیث میں دل میں سورہ فاتحہ پڑھنے کی اجازت ہے نہ کہ زبان سے پڑھنے کی۔

۲۳۔ رمضان کے روزہ میں رات کو نیت کے ضروری ہونے کا مسئلہ

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ روزے کے لیے نیت ضروری ہے کیونکہ روزہ ایک عبادت ہے اور بغیر نیت عبادت قبول نہیں۔ نیت ہر روزہ میں ضروری ہے خواہ وہ رمضان کا ہو یا نفل روزہ ہو یا نذر کا ہو یا کفارہ کا ہو۔ البتہ اس بات میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ رمضان کے اداء روزوں کی نیت رات کو یعنی صبح صادق سے پہلے کرنا ضروری ہے یا صبح صادق کے بعد بھی کی جا سکتی ہے؟ اس مسئلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

۱۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک رات کو روزے کی نیت کرنا ضروری ہے یعنی روزہ شروع ہونے سے پہلے پہلے نیت کر لی جائے۔ چنانچہ اگر روزہ شروع ہو گیا اور نیت نہیں کی تو روزہ معتبر نہ ہوگا۔[۳]

ان حضرات کے دلائل درج ذیل احادیث پر مشتمل ہیں:

حضرت حفصہؓ فرماتی ہیں کہ آپؐ نے فرمایا((من لم يبت الصيام من الليل فلا صيام له)) ''جو رات سے روزے کی نیت نہ کرے تو اس کا روزہ نہیں۔''[۴]

یہ حدیث واضح طور پر دلالت کرتی ہے کہ روزہ کی نیت رات کو کرنا ضروری ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا: جو فجر سے پہلے روزہ کی نیت نہ کرے تو اس کا روزہ نہیں ہوگا۔[۵]

۱۔ السنن لابن ماجة، كتاب اقامة الصلاة والسنة فيها، باب اذا قرأ الإمام فانصتوا، رقم الحديث ۸۵۰

۲۔ الجامع للترمذي، كتاب الصلوة، باب ما جاء في ترك القرأة خلف الإمام اذا جهر الامام بالقراءة، رقم الحديث ۳۱۳

۳۔ الأم، ص ۱۰۳؛ المغني، ۴/۳۳۳

۴۔ السنن للنسائي، كتاب الصيام، باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة في ذلك، رقم الحديث ۲۳۳۴

۵۔ السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصيام، باب الدخول في الصوم بالنية، ۴/۲۰۳

حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں ''اذا لم یجمع الرجل الصوم من اللیل فلا یصم ''[1] یعنی جب آدمی رات سے روزہ کی نیت نہ کرے تو وہ روزہ دار نہیں ہوگا۔

۲۔ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر رمضان کے روزہ کی نیت فجر کے بعد نصف النہار تک کر لی جائے تو روزہ ہو جائے گا۔ البتہ اگر نصف النہار کے بعد نیت کی تو روزہ نہیں ہوگا بہر حال احناف کے نزدیک رات کو نیت کرنا روزہ کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک بھی نیت رات کو کرنا ضروری نہیں ہے۔[2]

حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے دن قبیلہ اسلم کے ایک آدمی کو بھیجا جو یہ اعلان کر رہا تھا: ''جس نے روزہ نہیں رکھا وہ روزہ رکھ لے اور جس نے کھا لیا وہ رات تک روزہ رکھے (یعنی کچھ نہ کھائے پیئے)۔[3]

اس حدیث میں آپؐ نے ان لوگوں کے روزہ کا اعتبار کیا ہے جنھوں نے رات سے روزہ کی نیت نہیں کی تھی، اور یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ ابتداء میں یوم عاشوراء کا روزہ فرض تھا۔ لہٰذا اسی طرح رمضان کے فرض روزہ میں بھی اس بات کی گنجائش ہے کہ رات کو نیت نہ کی تو صبح صادق کے بعد کر لی جائے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ اے عائشہ! کیا تمھارے پاس کھانے کو کچھ ہے؟ میں نے کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے پاس تو کچھ نہیں۔ آپؐ نے فرمایا: تب میرا روزہ ہے الخ[4]

یہ حدیث اگرچہ نفل روزہ کے بارے میں ہے مگر احناف فرض روزہ کو اس پر قیاس کرتے ہیں۔ حضرت حفصہؓ اور حضرت عائشہؓ کی احادیث میں احناف تاویل کرتے ہیں اور ان کو نفی کمال پر اور فضیلت پر محمول کرتے ہیں کہ روزہ میں کمال درجہ اور افضل یہ ہے کہ نیت رات کے وقت سے کی جائے۔[5]

۲۴۔ روزہ میں بھول کر کھانے یا پینے کا حکم

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی آدمی روزہ کی حالت میں بھول کر کھا لے یا پی لے تو وہ گناہ گار نہیں ہوگا البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ اگر وہ بھول کر کھا پی لے تو اس کا روزہ ٹوٹے گا یا نہیں۔

۱۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا لہٰذا اس کی قضاء بھی واجب نہیں ہوگی۔[6]

۱۔ السنن للنسائی، کتاب الصیام، باب ذکر اختلاف الناقلین لخبر حفصة فی ذلک، رقم الحدیث ۲۳۴۲

۲۔ بدائع الصنائع، ۵۸۵/۲؛ تہذیب الاحکام، ۱۶۱/۴

۳۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصیام، باب من اکل فی عاشوراء فلیکف بقیة یومه، رقم الحدیث ۱۱۳۵

۴۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصیام، باب جواز صوم النافلة بنیة من النهار......، رقم الحدیث ۱۱۵۴

۵۔ الهدایة، ۹۲/۲

۶۔ بدائع الصنائع، ۵۹۹/۲؛ الأم، ص ۳۰۲؛ المغنی، ۳۶۷/۴؛ تہذیب الاحکام، ۴ ج ۲۳۲

ان حضرات کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت ہے، آپؐ نے فرمایا:

((من نسی وھو صائم فاکل او شرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ.))[1]

''روزے کی حالت میں جو بھول کر کھا پی لے تو اس کو اپنا روزہ پورا کرنا چاہیے کیونکہ اس کو تو اللہ نے کھلایا اور پلایا ہے۔''

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک دوسری حدیث اس سے زیادہ صریح ہے جس میں یہ الفاظ زائد ہیں کہ اس پر کوئی قضاء بھی ہوگی۔[2]

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث واضح طور پر جمہور کے مذہب پر دلالت کرتی ہے کہ بھول کر کھانے پینے سے نہ روزہ ٹوٹتا ہے اور نہ ہی قضاء و کفارہ لازم آتا ہے۔

۲۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھول کر کھانے پینے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے لہٰذا اس کی قضاء دینی پڑے گی۔[3]

امام مالکؒ کے پاس اپنے مؤقف کے بارے میں کوئی دلیل نقلی موجود نہیں ہے بلکہ وہ یہاں پر قیاس سے کام لیتے ہیں۔ امام مالکؒ روزہ کو نماز پر قیاس کرتے ہیں کہ کھانا پینا روزہ کے منافی ہے اور کھانے پینے سے رکنا روزے کا بنیادی رکن ہے تو جیسے کوئی آدمی نماز کی کوئی رکعت بھول جائے تو اس کی نماز نہیں ہوگی اور اس کو دوبارہ پڑھنا پڑے گی اسی طرح روزہ میں بھول کر کھانے پینے سے بہر حال روزہ ٹوٹ جائے گا اور اس کی قضاء دینی پڑے گی۔[4]

امام مالکؒ کا یہ قیاس اگرچہ ضعیف ہے لیکن امام مالکؒ کا چونکہ یہ قاعدہ ہے کہ خبر واحد کے معارض اگر قیاس آجائے تو ترجیح قیاس کو دی جائے گی لہٰذا انھوں نے اس مسئلہ میں اپنے اس قاعدہ کو استعمال کیا ہے۔

۲۵۔ سونے چاندی کے زیورات کی زکوٰۃ میں فقہاء کا اختلاف

عورتیں سونے اور چاندی کے زیورات استعمال کر سکتی ہیں، اس بات پر تمام فقہاء کا اجماع ہے۔ البتہ کیا ان زیورات کی زکوٰۃ دینا ضروری ہے یا ضروری نہیں ہے؟ اس بات میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۱۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک سونے چاندی کے وہ زیورات جو عورت اپنے استعمال میں لاتی ہو، ان پر زکوٰۃ نہیں ہے۔[5]

ان فقہاء نے درج ذیل احادیث سے استدلال کیا ہے:

(۱) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی زوجہ حضرت زینبؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم (عورتوں) کو

۱۔ الصحیح لمسلم، کتاب الصیام، باب اکل الناسی وشربہ وجماعہ لا یفطر، رقم الحدیث ۱۱۵۵

۲۔ السنن لدار قطنی، کتاب الصیام، باب من اکل او شرب ناسیاء رقم الحدیث ۲۲۴۲

۳۔ المدونۃ، ۲۷۷/۱ ۴۔ بدایۃ المجتہد، ۳۰۳/۱

۵۔ الأم، ص۲۵۷؛ المدونۃ، ۳۰۵/۱؛ المغنی، ۲۲۰/۴؛ تہذیب الاحکام، ۱۰/۴

خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا: ((یا معشر النساء تصدقن ولو من حلیکن.)) [1] اے عورتو! صدقہ دو اگرچہ اپنے زیورات میں سے دو۔"

اس حدیث سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ صدقہ سے مراد نفلی صدقہ ہے کیونکہ زکوٰۃ تو اس صورت میں واجب ہوتی ہے جبکہ آدمی صاحب نصاب ہو اور ان عورتوں میں سے کوئی نصاب کی مالک ہوگی اور کوئی مالک نہیں ہوگی۔ لہٰذا اس حدیث میں صدقہ سے نفلی صدقہ مراد ہے اور مثال میں زیور کو ذکر کیا گیا جو کہ عورتیں عام استعمال کرتی ہیں۔ اس حدیث میں نفلی صدقہ کے لیے زیور کو بطور مثال ذکر کیا گیا ہے لہٰذا اس سے پتا چلتا ہے کہ زیور پر زکوٰۃ نہیں ہوگی کیونکہ نفل کے لیے واجب کو مثال نہیں بنایا جاتا بلکہ نفل کے لیے نفل کو مثال بنایا جاتا ہے۔ [2]

(۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی پرورش میں کچھ یتیم بچیاں تھیں جن کے پاس زیور تھے مگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ان زیورات کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتی تھیں۔ [3]

(۳) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اپنی بیٹیوں اور باندیوں کو سونے کے زیورات پہنایا کرتے تھے مگر ان کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے۔ [4]

حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے عمل سے پتا چلتا ہے کہ زیورات پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے کیونکہ اگر زکوٰۃ واجب ہوتی تو یہ حضرات ضرور اس کو ادا کرنے کا اہتمام فرماتے۔

(۴) عقلی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ اموال نامیہ (وہ مال جو بڑھنے والے ہوں) میں واجب ہوتی ہے اس لیے کپڑوں، گھر کے سازوسامان، برتنوں اور دوسری استعمال کی چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی کیونکہ یہ اشیاء شخصی فائدہ اٹھانے کے لیے ہوتی ہیں، ان کے ذریعے مال میں اضافہ کرنا مقصود نہیں ہوتا۔ زکوٰۃ اموال نامیہ مثلاً نقدی، سامان تجارت وغیرہ میں واجب ہوتی ہے۔ عورتوں کے استعمال کے زیورات چونکہ زیب و زینت کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں لہٰذا یہ اموال نامیہ کی تعریف میں داخل نہیں، اس لیے ان پر زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہے۔ [5]

۲۔ امام ابوحنیفہؒ اور ظاہریہ کے نزدیک سونے چاندی کے زیورات زکوٰۃ پر واجب ہوگی خواہ وہ عورت کے استعمال کے لیے ہوں یا بیچنے کی غرض سے ہوں۔ [6]

ان حضرات نے ان آیات و احادیث کے عموم سے استدلال کیا ہے جو سونے چاندی کی زکوٰۃ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔

۱۔ الجامع للترمذی، کتاب الزکاۃ، باب ما جاء فی زکوۃ الحلی، رقم الحدیث ٦٣٥

۲۔ مسائل فی الفقه المقارن، ص ١٢٠

۳۔ المؤطا لإمام مالك، كتاب الزكوٰة، باب ما لا زكاة فيه من الحلي والتبرو العنبر، رقم الحديث، ٥٨٦

٤۔ المؤطا لإمام مالك، كتاب الزكوٰة، باب ما لا زكاة فيه من الحلي والتبرو العنبر، رقم الحديث، ٥٨٧

۵۔ مسائل فی الفقه المقارن، ص ١٢١

٦۔ بدائع الصنائع، ٤٠٥/٢؛ المحلى، ٧٥/٦

(۱) وَ الَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ[۱]

اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ کنز سے مراد وہ مال ہے جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی جائے۔[۲]

چنانچہ یہ آیت سونے اور چاندی کی زکوٰۃ نہ دینے پر وعید بیان کرتی ہے خواہ وہ سونا چاندی زیورات کی شکل میں ہو یا کسی اور شکل میں ہو۔

(۲) ایک دفعہ دو عورتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور ان کے ہاتھوں میں سونے کے کنگن تھے۔ آپؐ نے ان سے فرمایا: کیا تم ان کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو؟ انھوں نے کہا نہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم چاہتی ہو کہ اللہ ان کنگنوں بجائے کی تم کو آگ کے کنگن پہنائے؟ انھوں نے کہا: نہیں، تو آپؐ نے فرمایا: تو تم ان کی زکوٰۃ ادا کرو۔"[۳]

یہ حدیث واضح طور پر بتا رہی ہے کہ زیورات پر زکوٰۃ دینا ضروری ہے کیونکہ آپؐ نے زکوٰۃ نہ دینے پر وعید بیان کی ہے اور عمل ترک کرنے پر وعید، عمل کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔

(۳) حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں سونے کی پازیبیں پہنا کرتی تھی تو میں نے کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا یہ کنز ہیں؟ آپؐ نے فرمایا: جو چیز زکوٰۃ کے نصاب کو پہنچ جائے اور اس کی زکوٰۃ ادا کر دی جائے تو وہ کنز نہیں ہے۔[۴]

(۴) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس آئے تو میرے ہاتھوں میں سونے کی انگوٹھیاں تھیں۔ آپؐ نے فرمایا: اے عائشہ! یہ کیا ہے؟ میں نے کہا: میں نے ان کو بنوایا ہے تاکہ آپ کے لیے زینت اختیار کروں، یا رسول اللہ! آپؐ نے فرمایا: کیا تم ان کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو؟ میں نے کہاں: نہیں، یا جو اللہ نے چاہا (میں نے کہا) آپؐ نے فرمایا: یہ تمھارے لیے آگ کی طرف سے کافی ہیں۔[۵]

حضرت ام سلمہؓ اور حضرت عائشہؓ کی احادیث بھی واضح طور پر دلالت کرتی ہیں عورتوں کے استعمال کے زیورات میں زکوٰۃ دینا واجب ہے۔

(۵) سونا چاندی خواہ کسی شکل میں بھی ہو یہ مال نامی ہے کیونکہ اللہ نے سونا چاندی کی تخلیق ہی بطور ثمن کی ہے لہٰذا جیسے دراہم، دنانیز وغیرہ جو حقیقی ثمن ہیں، ان میں زکوٰۃ واجب ہے اسی طرح زیورات پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

"وفی تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما زكوٰة...... ان السبب مال نام، ودليل النماء

۱۔ التوبة۹: ۳۴ ۲۔ تفسیر القرآن العظیم، ص ۸۷۵

۳۔ الجامع للترمذی، کتاب الزکوٰة، باب ما جاء فی زکاة الحلی، رقم الحدیث ۶۳۷

۴۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الزکوٰة، باب الکنز ما هو وزکاة الحلی، رقم الحدیث ۱۵۶۴

۵۔ السنن لأبی داؤد، کتاب الزکوٰة، باب الکنز ما هو وزکاة الحلی، رقم الحدیث ۱۵۶۵

موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة، والدليل هو المعتبر."[1]

زیورات میں زکوٰۃ کے وجوب یا عدم وجوب احادیث کے تعارض پر مبنی ہے۔ اس تعارض میں ہر فریق نے اپنی مستدل احادیث کو مختلف وجوہ ترجیح کے ذریعے راجح قرار دیا ہے۔ اور دوسرے فریق کی احادیث کو یا تو ضعیف قرار دیا ہے یا ان میں تاویل کی ہے۔

۲۶۔ گھوڑوں پر زکوٰۃ کا مسئلہ

گھوڑے اگر تجارت کی غرض سے رکھے جائیں تو بالاتفاق ان پر زکوٰۃ دی جائے گی اگر ان کی قیمت نصاب کو پہنچ جائے کیونکہ اس صورت میں گھوڑے مال تجارت شمار ہوں گے اور مال تجارت پر تمام فقہاء کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہے۔ گھوڑے اگر تجارت کی غرض سے نہ پالے گئے ہوں اور سائمہ ہوں یعنی سال کا اکثر حصہ وہ جنگلات اور چراگاہوں وغیرہ میں چرتے ہوں تو ان کی زکوٰۃ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور علماء یعنی امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، احناف میں سے صاحبین یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔[2]

شیعہ امامیہ کے نزدیک بھی واجب نہیں لیکن مستحب ہے۔[3]

یہ حضرات صحیح بخاری کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا:

((ليس على المسلم فى فرسه و غلامه صدقة.))[4] یعنی مسلمان پر اس کے گھوڑے اور غلام کی زکوٰۃ نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اگر گھوڑے مذکر و مؤنث دونوں قسم کے ہوں اور سائمہ ہوں تو ان پر زکوٰۃ واجب ہو گی۔ اب زکوٰۃ دو طرح سے دی جا سکتی ہے کہ یا تو ہر گھوڑے کی جانب سے ایک دینار دے دے یا گھوڑوں کی قیمت لگا کر اس کا چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ دے دے۔[5]

امام ابو حنیفہؒ درج ذیل حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں:

((الخيل لرجل اجر ولرجل ستر وعلى رجل وزر فاما الذى هى له اجر فرجل ربطها فى سبيل الله فاطال لهما فى مرج أو روضة فما اصابت فى طيلها ذلك من المرج أو الروضة كان له حسنات ولو انها قطعت طيلها ذلك فاستنت شرفا أو شرفين كانت آثارها وارواثها حسنات له ولو انها مرت بنهر فشربت منه ولم يرد ان يسقى به كان ذلك له حسنات فهى له اجر و رجل ربطها تغنيا و تعففا و لم ينس حق الله فى رقابها ولا فى ظهورها فهى لذلك ستر و رجل ربطها فخرا ورياء ونواء لاهل الاسلام فهى على ذلك

۱۔ الهداية،۲/۳۹،۴۰ ۲۔ الأم،ص ۲۴۵؛ المغنى، ۴/۲۶؛ الهداية،۲/۲۱

۳۔ تهذيب الاحكام،۴/۶۰

۴۔ الجامع الصحيح للبخارى، كتاب الزكاة، باب ليس على المسلم فى فرسه صدقة،رقم الحديث ۱۴۶۳

۵۔ الهداية،۲/۲۱

وزر......لے

امام ابوحنیفہؒ اس حدیث کے اس جملہ "ولم ینس حق اللہ" سے استدلال کرتے ہیں اور "حق اللہ" سے زکوۃ مراد لیتے ہیں۔

دارقطنی کی ایک ضعیف روایت بھی امام ابوحنیفہؒ کا مستدل ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نبی کریمؐ کا قول نقل کرتے ہیں کہ آپؐ نے سائمہ گھوڑوں کے بارے میں فرمایا ((فی کل فرس دینار تؤدیہ)) [۲] "ہر گھوڑے میں تم ایک دینار ادا کرو۔"

جمہور کی مستدل حدیث اور امام ابوحنیفہؒ کی پیش کردہ حدیث میں بظاہر تعارض ہے۔ جمہور علماء نے اس تعارض میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ حدیث قیاس کے موافق ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو احادیث متعارض ہوں اور ان میں سے ایک حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس کو ترجیح دی جائے گی۔

امام طحاویؒ اس قیاس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "خچر اور گدھوں میں زکوۃ نہیں ہے اگرچہ وہ سائمہ ہوں اور اونٹ، گائے اور بکریوں میں زکوۃ ہے اگر وہ سائمہ ہوں۔ گھوڑوں میں اختلاف ہے۔ اب ہم غور کرتے ہیں کہ گھوڑے ان دونوں صنفوں میں سے کس کے ساتھ زیادہ مشابہ ہیں چنانچہ اسی صنف کا حکم گھوڑوں پر لگا دیں گے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ گھوڑے بھی کھر والے جانور ہیں جیسا کہ گدھا اور خچر ہیں جبکہ اونٹ، گائے اور بکری کھر والے جانور نہیں ہیں لہٰذا کھر والے جانور کو کھر والے جانور پر قیاس کرنا بہتر ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ گھوڑوں میں زکوۃ نہیں ہے جیسا کہ خچر اور گدھوں میں زکوۃ واجب نہیں ہے۔" [۳]

۲۷۔ بچہ کے مال میں زکوۃ کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف

اس بات پر فقہاء کا اختلاف ہے کہ عاقل بالغ مسلمان کے مال میں زکوۃ واجب ہے اگر وہ مال نصاب کی مقدار تک پہنچ جائے اور حوائج اصلیہ سے زائد ہو۔ بچہ اور مجنون کے مال میں زکوۃ کے واجب ہونے یا نہ ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۱۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بچہ اور مجنون کے مال میں بھی واجب ہے اگر اس میں زکوۃ کے وجوب کی شرائط موجود ہوں۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک بچہ کا مال اگر تجارت میں لگا ہو تو زکوۃ واجب ہے ورنہ نہیں۔ [۴]

ان حضرات کے دلائل درج ذیل ہیں:

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا [۵]

۱۔ الموطا لإمام مالك، كتاب الجهاد، باب الترغيب في الجهاد، رقم الحديث ٩٥٨

۲۔ السنن لدار قطني، كتاب الزكوة، باب زكاة مال التجارة وسقوطها عن الخيل والرقيق، رقم الحديث ٢٠١٩

۳۔ شرح معاني الآثار، ٣٠/٢

٤۔ الأم، ص ٢٤٦؛ المدونة، ٣٠٨/١؛ المغني، ٦٩/٤؛ تهذيب الاحكام، ٢٦/٤ ۵۔ التوبة ١٠٣:٩

یہ آیت عام ہے اور تمام مال داروں کو شامل ہے۔ خواہ وہ بالغ ہو یا بچہ ہو، مجنون ہو یا عاقل ہو۔ اسی طرح یہ آیت تمام قسم کے اموال کو شامل ہے خواہ وہ کھیتی یا پھلوں کی شکل میں ہوں یا نقدی ہوں یا سامان تجارت ہوں یا جانور ہوں۔ امام شافعیؒ اس آیت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں:

"ان كل مالک تام الملک من حرله مال فيه زكاة سواء في ان عليه فرض الزكاة بالغا كان، او صحيحا، او معتوها، او صبيا، لان كلاما لک ما يملک صاحبه ......وسواء كل مال اليتيم من ناض وماشية وزرع وغيره."[1]

(۲) حضور اکرمؐ نے جب حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن بھیجا تو دوسرے احکامات کے ساتھ ساتھ ان کو یہ بھی فرمایا کہ اللہ نے ان کے مالوں پر صدقہ یعنی زکوٰۃ فرض کی ہے جو ان کے مالداروں سے لی جائے گی اور ان کے فقراء پر تقسیم کی جائے گی۔[2]

یہ حدیث بھی آیت کی مانند تمام قسم کے مالداروں کو عام ہے۔ ابن حزم اس آیت کے ذیل میں لکھتے ہیں:

"فهذا عموم لكل غنى من المسلمين، وهذا يدخل فيه الصغير والمجنون...... اذا كانوا اغنياء."[3]

(۳) ترمذی میں روایت ہے کہ نبی کریمؐ نے لوگوں کو خطبہ دیا اور فرمایا: "خبردار! جو شخص کسی ایسے یتیم کا سرپرست ہو جس کے پاس مال ہو تو ولی کو اس مال میں تجارت کرنی چاہیے اور یونہی نہیں چھوڑنا چاہیے کہ صدقہ (زکوٰۃ) اس کو ختم کر دے۔

اس حدیث کو ذکر کر کے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی سند اعتراض سے خالی نہیں ہے اور مثنیٰ بن صباح کی وجہ سے یہ حدیث ضعیف ہے۔[4]

ترمذی کی اس حدیث سے جمہور فقہاء نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ آپؐ نے یتامیٰ کے اولیاء کو حکم دیا ہے کہ وہ ان کے مال کو تجارت میں لگا کر بڑھائیں کیونکہ اگر وہ ایسا نہیں کریں گے تو ہر سال زکوٰۃ دینے کی وجہ سے مال میں کمی ہوتی جائے گی اور یہاں تک کہ مال ختم ہو جائے گا۔ آپؐ کی یہ تنبیہ اس بات کی خبر دیتی ہے کہ بچہ کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے۔

(۴) عبدالرحمٰن بن قاسم اپنے والد قاسم سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا میری اور میرے یتیم بھائی کی سرپرستی فرماتی تھیں اور ہمارے مال کی زکوٰۃ ادا کیا کرتی تھیں۔[5]

۲۔ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے متبعین کے نزدیک کھیتی اور پھلوں کے علاوہ بچہ اور مجنون کے دوسرے اموال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ البتہ کھیتی اور پھلوں کا عشر بچہ اور مجنون پر بھی واجب ہے۔ عشر اس لیے واجب ہے کہ اس میں

۱۔ الأم،ص ۲٤٦

۲۔ الجامع الصحيح للبخاري، كتاب الزكاة، باب اخذ الصدقة من الأغنياء و ترد في الفقراء حيث كانوا، رقم الحديث ١٤٩٢

۳۔ المحلى، ٥/٢٠١

٤۔ السنن للترمذي، كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة مال اليتيم، رقم الحديث ٦٤١

٥۔ الأم،ص ٢٤٧

مؤنۃ مالیۃ کا مفہوم غالب ہے اور بقیہ اموال کی زکوٰۃ میں عبادت کا مفہوم غالب ہے اور بچہ مؤنۃ مالیۃ کا مخاطب ہے اور عبادات کا مخاطب نہیں ہے۔[1]

احناف کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا[2]

اس آیت سے احناف نے اپنے مدعا پر استدلال اس طرح کیا ہے کہ اس آیت سے پتا چلتا ہے کہ زکوٰۃ سے مقصود تطہیر یعنی گناہوں سے صفائی حاصل کرنا ہے اور مکلف نہ ہونے کی وجہ سے بچہ اور مجنون سے گناہ سرزد نہیں ہوتا لہٰذا گناہ کی تطہیر کی بھی ضرورت نہ رہی۔ اس وجہ سے بچہ اور مجنون پر زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی۔

(۲) رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يشب، وعن المعتوه حتى يعقل)) یعنی تین قسم کے لوگ مرفوع القلم ہیں: سویا ہوا شخص جب تک کہ وہ جاگ نہ جائے، بچہ جب تک کہ وہ جوان نہ ہو جائے، کم عقل جب تک کہ وہ عاقل نہ ہو جائے۔[3]

علامہ کاسانیؒ اس حدیث کو ذکر کر کے لکھتے ہیں:

"انه لا سبيل الى الايجاب على الصبي لأنه مرفوع القلم بالحديث، ولان ايجاب الزكاة ايجاب بالفعل، وايجاب الفعل على العاجز عن الفعل تكليف ما ليس في الوسع. ولا سبيل الى الايجاب على الولي ليؤدي من مال الصبي؛ لان الولي منهي عن قربان مال اليتيم الا على وجه الاحسن بنص الكتاب، واداء الزكاة من ماله قربان ماله لا على وجه الاحسن."[4]

احناف جمہور فقہاء کے پیش کردہ دلائل میں حدیث "رفع القلم" کے ذریعے تخصیص کرتے ہیں کہ بچہ زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہے۔ لہٰذا آیت کا تعلق بھی بچہ سے نہیں ہے اور حدیث معاذ بن جبلؓ کا تعلق بھی بچہ سے نہیں ہے بلکہ بالغ و عاقل سے ہے۔ ترمذی کی روایت کو احناف ضعیف ہونے کی بناء پر قبول نہیں کرتے۔

۲۸۔ زمین کی پیداوار کا نصاب زکوٰۃ

جمہور فقہاء یعنی امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور احناف میں سے صاحبینؒ اور شیعہ امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ زمین کی پیداوار جب پانچ وسق (ایک وسق ۶۰ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع تقریباً چار کلو کا ہوتا ہے) تک پہنچ جائے تو اس پیداوار کا عشر دینا واجب ہوگا اور اگر پیداوار کی مقدار اس سے کم ہو تو عشر واجب نہیں ہے۔[5]

۱۔ الهداية، ۱۶۵/۲؛ بدائع الصنائع، ۳۷۸/۲ ۲۔ التوبة ۹: ۱۰۳

۳۔ السنن للترمذي، كتاب الحدود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، رقم الحديث، ۱۴۲۳

۴۔ بدائع الصنائع، ۳۸۲/۲

۵۔ الأم، ص ۲۴۸؛ المدونة، ۳۷۷/۱؛ المغني، ۱۵۵/۴؛ الهداية، ۵۸/۲؛ تهذيب الاحكام، ۱۸/۴

ان حضرات کی دلیل حضرت ابو سعید خدریؓ کی یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

((لیس فیما دون خمسة اوساق من تمر ولا حب صدقة.))[1]

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمین کی پیداوار میں بہر صورت زکوٰۃ واجب ہے خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ زمین کی پیداوار کا کوئی نصاب طے نہیں ہے۔[2]

امام ابو حنیفہؒ درج ذیل حدیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں:

"فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر، وما سقی بالنضح نصف العشر."[3]

ہر وہ زمین جسے بارش اور چشمے یا ندی نالے سیراب کریں اس میں دسواں حصہ ہے اور جسے ڈول سے سیراب کیا جائے اس میں بیسواں حصہ ہے۔

فقہاء کا یہ اختلاف احادیث کے تعارض پر مبنی ہے۔ جمہور فقہاء نے حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث کے ذریعے دوسری حدیث میں تخصیص کی ہے لہٰذا ان کے نزدیک پانچ وسق سے کم مقدار میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ نے دوسری حدیث کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ حدیث عام ہے اور احتیاط پر مبنی ہے اور اس حدیث پر عمل کرنے میں فقراء کا زیادہ فائدہ ہے۔ حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث اتنی مضبوط نہیں ہے کہ اس کے ذریعے دوسری حدیث میں تخصیص کی جا سکے۔ علاوہ ازیں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ اس سے مراد زکوٰۃ تجارت ہے کیونکہ ان کی خرید و فروخت وسق سے ہوتی تھی جیسا کہ حدیث میں بھی ہے اور پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم بنتی ہے۔[4]

۲۹۔ بچپن کی حالت میں کیے ہوئے حج کا حکم

اگر بچپن کی حالت میں حج کیا جائے تو کیا وہ اس حج کی طرف سے کافی ہو جائے گا جو بالغ ہونے کے بعد آدمی پر فرض ہوتا ہے؟ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک بچہ کا کیا ہوا حج درست ہے اور بالغ ہونے کے بعد اس کو دوبارہ حج کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔[5]

ان حضرات کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی درج ذیل روایت ہے:

حضرت ابن عباسؓ، نبی کریمؐ سے روایت کرتے ہیں کہ روحاء مقام پر آپؐ کی ملاقات ایک قافلہ سے ہوئی تو آپؐ نے پوچھا: ''تم کون لوگ ہو؟'' انھوں نے کہا: ''ہم مسلمان ہیں۔'' انھوں نے مزید پوچھا: ''آپ کون ہیں؟'' آپؐ نے فرمایا: ''میں اللہ کا رسول ہوں۔'' ایک عورت نے بچہ آپؐ کی طرف

۱۔ الصحیح لمسلم، کتاب الزکاۃ، رقم الحدیث ۹۷۹

۲۔ الهدایة،۲/۵۸

۳۔ الجامع الصحیح للبخاری، کتاب الزکاۃ، باب العشر فیما یسقی من ماء السماء......، رقم الحدیث ۱۴۸۳

۴۔ فتح القدیر،۲/۲۵۰؛الهدایة،۲/۵۸

۵۔ الأم،ص ۳۱۲؛ بدایة المجتهد، ۱/۳۱۹؛المدونة،۱/۳۹۸

بلند کیا اور کہا: ''کیا اس کے لیے بھی حج ہے؟'' آپؐ نے فرمایا: ہاں، اور تمھیں بھی اجر ملے گا۔''[1]

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک بچہ کا کیا ہوا حج نفلی ہے اور فرض کی طرف سے کافی نہ ہوگا۔ چنانچہ بلوغت کے بعد اگر اس پر حج فرض ہو تو دوبارہ کرنا پڑے گا اور بچپن کا کیا ہوا حج کافی نہیں ہوگا کیونکہ حج ایک عبادت ہے اور بچہ عبادات کا مکلف نہیں ہے۔[2]

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی ایک اور روایت ہے جو طبرانی نے نقل کی ہے۔ آپؐ نے فرمایا:

((ایما صبی حج ثم بلغ الحنث فعلیه ان یحج حجة اخری، وایما عبد حج ثم اعتق فعلیه حجة اخری.))[3]

احادیث کے اس تعارض میں احناف ابن عباسؓ کی اس دوسری روایت کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کا اپنا فتویٰ بھی یہی تھا کہ بلوغت کے بعد دوبارہ حج کرنا ضروری ہے۔ امام طحاویؒ نے عبید صاحب الحلی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے سوال کیا کہ اگر بچہ حج کرے اور پھر بالغ ہو جائے (تو کیا حکم ہے)؟ آپ نے فرمایا کہ وہ حج کرے۔[4]

راوی کا عمل جب اپنی روایت کے خلاف ہو تو احناف اپنے قاعدہ کے مطابق راوی کے عمل کو ترجیح دیتے ہیں۔

علاوہ ازیں حضرت ابن عباسؓ کی پہلی روایت صرف اتنا بتاتی ہے کہ بچہ حج کر سکتا ہے اور اس بات کے احناف بھی قائل ہیں کہ بچہ حج کر سکتا ہے اور اس کا حج نفلی ہوگا۔ بچہ پر حج کی فرضیت کے بارے میں حدیث خاموش ہے۔ لہٰذا اس طرح دونوں احادیث میں تعارض ختم ہو جائے گا اور یہ حدیث احناف کے مذہب کے خلاف نہیں رہے گی۔[5]

۳۰۔ عمرہ کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف

جو شخص بیت اللہ کا حج کرنے کی استطاعت رکھتا ہو تو اس پر حج فرض ہونے میں فقہاء کا اتفاق ہے۔ البتہ کیا ایسے شخص کے لیے عمرہ کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

۱۔ امام شافعیؒ اور ایک روایت کے مطابق احمد بن حنبلؒ اور ظاہریہ کے نزدیک زندگی میں ایک مرتبہ عمرہ کرنا واجب ہے۔[6]

ان حضرات کے دلائل یہ ہیں:

(۱) ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَ اَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ[7]

۱۔ الصحیح لمسلم، کتاب الحج، باب صحة حج الصبی، واجر من حج به، رقم الحدیث ۱۳۳۶

۲۔ الهدایة،۱۵۲/۲؛ المغنی، ۱۴٤/۵؛ تهذیب الاحکام، ۸/۵

۳۔ السنن الکبری للبیهقی، کتاب الحج، باب حج الصبی یبلغ والمملوك یعتق والذمی یسلم، ۱۷۵/۵

٤۔ شرح معانی الآثار، ۲۵۷/۲ ۵۔ ایضاً

٦۔ الأم، ص ۳۳۰؛ المغنی، ۱۳/۵؛ المحلی، ۳٦/۷ ۷۔ البقرة۲:۱۹٦

اس آیت میں امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے اور امر کا معنی وجوب ہے۔ لہٰذا اس آیت سے ثابت ہوا کہ حج کی مانند عمرہ کرنا بھی ضروری ہے۔

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا عورتوں پر جہاد ضروری ہے؟ آپؐ نے فرمایا: ''ہاں، عورتوں پر ایسا جہاد ہے جس میں لڑائی نہیں ہے: حج اور عمرہ ((علیهن جهاد لا قتال فيه: الحج و العمرة))[۱]

اس حدیث میں آپؐ نے حرف علی استعمال کیا اور یہ حرف وجوب کے لیے آتا ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے ثابت ہوا کہ حج اور عمرہ دونوں واجب ہیں۔

۳۔ حضرت صبی بن معبد فرماتے ہیں کہ میں حضرت عمرؓ کے پاس آیا اور کہا: ''اے امیر المؤمنین! میں مسلمان ہوا اور مجھ پر حج اور عمرہ فرض تھے لہٰذا میں نے دونوں کا احرام باندھ لیا۔'' حضرت عمرؓ نے ارشاد فرمایا: ''تیری نبیؐ کی سنت کی طرف راہنمائی کی گئی ہے۔''[۲]

۴۔ ابو رزینؓ روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے نبی کریمؐ سے عرض کیا: ''یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرا باپ بہت بوڑھا ہے، نہ حج کر سکتا ہے، نہ عمرہ کر سکتا ہے اور نہ ہی سواری پر سوار ہو سکتا ہے۔'' آپؐ نے ارشاد فرمایا: ''((فحج عن ابيک واعتمر)) تم اپنے باپ کی طرف سے حج کرو اور عمرہ کرو۔[۳]

اس حدیث میں بھی امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے جو کہ وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

۲۔ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک عمرہ کرنا مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔[۴]

ان حضرات کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱۔ حضرت جابرؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عمرہ کے بارے میں سوال کیا گیا کہ کیا وہ واجب ہے؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: ''نہیں! تم عمرہ کرو، یہ افضل ہے۔[۵]

یہ حدیث واضح طور پر بتا رہی ہے کہ عمرہ کرنا واجب نہیں ہے بلکہ مستحب و افضل ہے۔

۲۔ حضرت طلحہ بن عبداللہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا: ((الحج جهاد و العمرة تطوع)) حج جہاد ہے اور عمرہ نفل ہے۔[۶]

۱۔ السنن لابن ماجة، كتاب المناسك، باب الحج جهاد النساء، رقم الحديث ۲۹۰۱

۲۔ السنن لأبي داؤد، كتاب المناسك، باب في الاقران، رقم الحديث ۱۷۹۹

۳۔ السنن للنسائي، كتاب مناسك الحج، باب وجوب العمرة، رقم الحديث ۲۶۲۱

٤۔ الهداية، ۲/٤٤؛ الذخيرة، ۳/۳۷۳؛ المغني، ۱۳/٥

٥۔ السنن للترمذي، كتاب الحج، باب ما جاء في العمرة اواجبة هي ام لا؟ رقم الحديث ۳۹۱

٦۔ السنن لابن ماجة، كتاب المناسك، باب العمرة، رقم الحديث ۲۹۸۹

عمرہ کے وجوب اور عدم وجوب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف احادیث کے اختلاف پر مبنی ہے۔ اس تعارض میں قائلین استحباب کے دلائل زیادہ واضح ہیں۔ جبکہ قائلین وجوب کے دلائل میں تاویل کرنا ممکن ہے اور وجوب کو ثابت کرنے میں یہ دلائل صریح نہیں ہے۔ خصوصاً یہ آیت "**اتموا الحج والعمرة لله**" عمرہ کے ابتداء واجب ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اس آیت سے مقصود یہ ہے کہ حج وعمرہ جب شروع کر دیا تو اب اس کو پورا کرنا ضروری ہے۔

خلاصۂ تحقیق

خلاصۂ تحقیق

اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی ہدایت کے لیے اپنا کلام قرآن کی شکل میں حضور اکرمؐ پر نازل فرمایا اور امت کو قیامت تک اس پر عمل کرنے کا مکلف بنایا۔ قرآنِ کریم کی تشریح وتوضیح حضور اکرمؐ نے اقوال و افعال اور سکوتی تائیدات سے فرمائی ہے۔ آپؐ کے ان اقوال وافعال اور سکوتی تائیدات کے مجموعہ کو احادیث اور سنت کہا جاتا ہے۔

سنت جو کہ تشریع اسلامی کا مآخذ ثانی ہے اس کی حفاظت کے لیے اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرامؓ اور فقہاءؒ ومحدثینؒ کی جماعت سے کام لیا جنھوں نے نہ صرف احادیث وسنن کے مجموعہ کو زبانی یاد رکھا بلکہ اس کو تحریری شکل میں محفوظ کرنے کے ساتھ ساتھ محسوس عملی زندگی کے ذریعے اس کی حفاظت فرمائی۔ آج جیسے قرآن کے بارے میں قطعی طور پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ وہ اکمل واتم صورت میں محفوظ ہے اسی طرح سنت کے بارے میں بھی یقینی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ وہ محفوظ ہے اور اس کی حفاظت کا بندوبست خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

قرآن وسنت کا فقہ اسلامی سے گہرا تعلق ہے اور فقہاء نے استنباط مسائل میں قرآن وسنت کو ہی اولین ترجیح دی ہے۔ فقہاء نے استنباط مسائل میں قرآن کے بعد سنت کو اساسی حیثیت دی ہے۔ تمام فقہی مذاہب کی اصول فقہ کی کتب میں احکام شرعیہ کا ماخذ ومصدر ہونے کی حیثیت سے سنت پر بڑی تفصیل سے بحث کی جاتی ہے۔ اسی طرح فقہ اسلامی کی کتب کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ کتب ایسے فقہی مسائل سے بھری پڑی ہیں جن کو سنت سے مستنبط کیا گیا ہے برابر ہے کہ ان فقہی کتب کا تعلق ان فقہاء سے ہو جو اصحاب الحدیث کے لقب سے مشہور ہوئے یا ان فقہاء سے جو اصحاب الرائے کے لقب سے مشہور ہوئے۔

فقہاء نے قرآن وسنت سے بہت سی کلیات وجزئیات کو مستنبط کر کے امت کے آگے پیش کیا۔ استنباط کے اس عمل میں فقہاء کے پیش نظر کچھ مخصوص اصولی قواعد ہوتے تھے۔ اصولی قواعد سے مراد وہ بنیادی قواعد ہیں جنھیں مسائل کے استنباط کے وقت ایک مجتہد مدنظر رکھتا ہے اور یہی اصولی قواعد کسی بھی فقیہ کے مخصوص فقہی اسلوب کو ترتیب دیتے ہیں۔ جب کوئی مجتہد کوئی مسئلہ مستنبط کرتا ہے تو اس کا یہ استنباط انھی اصول وقواعد کا ثمرہ ہوتا ہے۔

زیرِ نظر مقالہ میں فقہاء کے ان اسالیب اور اصولی قواعد کا تجزیاتی اور تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے جو خاص طور پر سنت سے استنباط مسائل کے وقت فقہاء کے پیش نظر رہتے ہیں۔ زیرِ نظر مقالہ میں صرف ائمہ اربعہ یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے اسالیب اور اصولی قواعد کا جائزہ نہیں لیا گیا بلکہ امام جعفر صادقؒ جو کہ فقہی مسلک میں شیعہ امامیہ کے امام ہیں اور فقہ جعفریہ انھی کی طرف منسوب ہے۔ سنت سے استنباط کے عمل میں ان کے اور ان کے متبعین کے پیش نظر جو اصولی قواعد تھے، ان کو بھی زیرِ بحث لایا گیا ہے۔

زیرِ نظر مقالہ کو چھ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے اور ہر باب چند فصول پر مشتمل ہے پہلے باب میں سنت کا تعارف پیش کیا گیا ہے اور سنت کی اہمیت وحجیت پر بحث کی گئی ہے۔ پہلی فصل میں سنت کی لغوی واصطلاحی تعریف بیان کی گئی ہے۔ محدثین، فقہاء اور اصولیین سنت کو ایسے خاص معانی میں استعمال کرتے ہوئے جو آپس میں مختلف ہیں اور ان کے رجحانات

کی عکاسی کرتے ہیں۔ اس لیے ان تینوں طبقات کے نزدیک جو سنت کی تعریف ہے اس کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا گیا ہے۔ فقہاء اربعہ میں سے ہر فقیہ کے نزدیک سنت کی مخصوص تعریف کو علیحدہ علیحدہ بیان کیا گیا ہے اور شیعہ امامیہ کے نزدیک سنت کا مخصوص تصور ہے جو کہ اہل سنت سے ہٹ کر ہے اس کو بھی تفصیل سے اجاگر کیا گیا ہے۔

حدیث و سنت کے درمیان فرق میں اختلاف کو ذکر کرتے ہوئے راجح قول کو بیان کیا گیا ہے۔ اس کے بعد مختلف پہلوؤں سے سنت کی اقسام کو زیر بحث لایا گیا ہے یعنی متن کی نوعیت کے اعتبار سے، راویوں کے اوصاف و ثقاہت کے اعتبار سے راویوں کی تعداد کے اعتبار سے اور قرآن کریم سے تعلق کے لحاظ سے۔ حدیث ضعیف سے استدلال میں چونکہ فقہاء کا اختلاف ہے اس لیے اس کو ذرا تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

پہلے باب کی دوسری فصل میں سنت کی حجیت کو موضوع بناتے ہوئے سب سے پہلے حجیت کا معنی و مفہوم بیان کیا گیا ہے۔ عصمت انبیاء کے مسئلہ کا چونکہ حجیت سنت سے گہرا تعلق ہے۔ اس لیے شروع میں اس کو بطور تمہید ذکر کر کے سب سے پہلے قرآن کریم کی مختلف آیات کی روشنی میں حجیت سنت کو ثابت کیا گیا ہے۔ قرآن نے مختلف اسالیب اور پیرایہ جات میں حجیت سنت کو ثابت کیا ہے۔ حجیت کی بحث کو احادیثِ نبویؐ اور صحابہؓ کے اقوال و افعال کے ذریعے مزید آگے بڑھا گیا ہے اور مختلف دلائل سے اس بات کو ثابت کیا گیا ہے کہ سنت وحی پر مشتمل ہے اور وحی پر مشتمل ہونا حجیت سنت کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے سنت کی بھی قرآن کی مانند حفاظت فرمائی ہے اور یہ بات سنت کی حجیت کی دلیل ہے۔

پہلے باب کی تیسری فصل میں فقہاء کے مختلف اقوال ذکر کیے گئے ہیں جو سنت کی اہمیت و حجیت پر دلالت کرتے ہیں۔ ان اقوال کو خصوصی طور پر علیحدہ سے اس لیے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ تاثر زائل ہو سکے کہ فقہاء اپنے اجتہادات میں قرآن و سنت پر اعتماد کرنے کی بجائے اپنی آراء پر زیادہ اعتماد کرتے تھے۔

زیر نظر مقالہ کے دوسرے باب کی پہلی فصل میں موضوع کی مناسبت سے ائمہ خمسہ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام جعفر صادقؒ کے مختصر حالاتِ زندگی اور طلب علم میں ان کی مساعی و اسفار کو بیان کرنے کے ساتھ ان کے فقہی مذاہب کی نمایاں اور امتیازی خصوصیات کو بھی زیر بحث لایا گیا ہے۔ فقہاء اور ائمہ مجتہدین چونکہ بنیادی طور پر قرآن و سنت سے استدلال کرتے ہیں تو ان کے درمیان فقہی مسائل میں اختلافات کیوں رونما ہوئے؟ یہ وہ سوال ہے جو عام طور پر مختلف طبقات کے افراد کے اذہان میں پیدا ہوتا رہتا ہے۔ دوسرے باب کی دوسری فصل میں اسی سوال کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے اور فقہاء میں اختلاف مسائل کے اسباب کو تفصیل سے بیان کرتے ہوئے اس بات کو ثابت کیا گیا ہے کہ فقہاء کے اختلافات خواہش نفس یا مادی فوائد پر مبنی نہیں تھے بلکہ راہ حق کی تلاش میں سفر کرتے ہوئے ان کے اختلافات خالص علمی بنیادوں پر قائم تھے۔

راویوں کی تعداد کے اعتبار سے جمہور فقہاء اور محدثین حدیث کو دو بڑی قسموں یعنی متواتر اور خبر واحد میں تقسیم کرتے ہیں۔ حدیث کی یہ تقسیم صحابہؓ کے زمانہ میں نہیں تھی وہ تو محض راوی کی عدالت و ثقاہت کی بنیاد پر حدیث کو قبول کر لیا کرتے تھے۔ حدیث کی یہ تقسیم بعد کے ادوار میں کی گئی۔ تیسرے باب میں خبر متواتر اور خبر واحد سے استنباط کے عمل میں

فقہاء کے اسلوب کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ پہلی فصل میں خبر متواتر کو موضوع بناتے ہوئے اس کی لغوی و اصطلاحی تعریف، اقسام اور خبر متواتر کے رد و قبول کے معیارات کو ذکر کیا گیا ہے۔ دوسری فصل میں خبر واحد کے تعارف کے ساتھ ساتھ خبر واحد کی حجیت کے بارے میں تفصیل سے بحث کی گئی ہے اور یہ ثابت ثابت کی گئی ہے کہ خبر واحد کی حجیت پر تمام فقہاء و محدثین متفق ہیں اور عصر حاضر میں خبر واحد کی حجیت کو مشکوک بنا کر اسلام کے قلعہ کو منہدم کرنے کی جو کوششیں کی جا رہی ہیں وہ سعی لا حاصل ہیں۔

علاوہ ازیں خبر واحد کے قبول کرنے میں فقہاء جو مختلف شرائط عائد کرتے ہیں ان شرائط کا تجزیہ کرتے ہوئے مختلف مثالوں کے ذریعے فقہی مسائل پر ان شرائط کے اثر کا مطالعہ کیا گیا ہے۔ حدیث مرسل اگرچہ خبر واحد کی ایک قسم ہے لیکن اس کی حجیت میں فقہاء کے اختلاف کی وجہ سے اس کو علیحدہ فصل میں ذکر کیا گیا ہے۔

سنت کی تین جہات ہیں: قول، فعل اور تقریر، فقہاء اور محدثین نے اگرچہ آپؐ کے اقوال پر افعال و تقریرات کی نسبت زیادہ بحث کی ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو نفس الامر میں آپؐ کے افعال، اقوال کی نسبت کئی گنا زیادہ تھے کیونکہ انسان بات تو عموماً اس وقت کرتا ہے جب اس کو ضرورت ہوتی ہے لیکن وہ کسی نہ کسی فعل میں ہر وقت مشغول رہتا ہے اور تقریرات کی تعداد تو نفس الامر میں افعال سے بھی زیادہ ہوگی کیونکہ آپؐ نے اپنے ارد گرد صحابہؓ کے جو افعال دیکھے ہوں گے اور ان پر خاموش رہے ہوں گے وہ بے شمار ہوں گے اور اس کے مقابلہ میں جن افعال پر انکار کیا وہ بہت کم ہیں۔ افعال و تقریرات کی اسی اہمیت کے پیش نظر ان کو مستقل باب میں ذکر کیا گیا ہے۔ چوتھے باب کی پہلی فصل میں سنن فعلیہ یعنی افعال نبویؐ سے استنباط میں فقہاء کے اسلوب کو موضوع بحث بناتے ہوئے فعل کی لغوی و اصطلاحی تعریف بیان کی گئی ہے اور افعال نبویؐ کی حجیت کو قرآن، حدیث اور اجماع سے ثابت کیا گیا ہے۔ افعال نبوی کو مختلف اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے اور ہر قسم کا علیحدہ حکم ہے۔ لہٰذا ہر قسم کو علیحدہ علیحدہ ذکر کر کے اس قسم سے ثابت ہونے والے حکم کی نوعیت میں فقہاء کے اختلاف کو ذکر کیا گیا ہے۔ اس فصل کے آخر میں فعل کا فعل یا قول سے تعارض ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کو واضح کیا گیا ہے۔ چوتھے باب کی دوسری فصل میں سنن تقریریہ یعنی تقریرات نبوی کو زیر بحث لاتے ہوئے تقریر کی تعریف اور اقسام کو ذکر کیا گیا ہے۔ تقریر نبویؐ کے رد و قبول میں فقہاء مختلف شرائط لاگو کرتے ہیں ان شرائط کا تفصیلی تجزیہ کیا گیا ہے۔ تقریر کا تعارض اگر قول، فعل یا تقریر سے ہو جائے تو فقہاء اس تعارض کو کس طرح حل کرتے ہیں؟ آخر میں اس موضوع پر بحث کی گئی ہے۔

سنن واحادیث کے درمیان تعارض کا مطالعہ ایک اہم موضوع ہے۔ فقہاء، محدثین اور اصولیین نے سنن کے درمیان تعارض کو رفع کرنے کے لیے بہت سے اصول وضوابط طے کیے ہیں۔ دشمنانِ اسلام خصوصاً مستشرقین نے تعارض سنن کا سہارا لے کر اسلام کے بارے میں لوگوں کے ذہن میں تشکیک پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ لہٰذا اسی اہمیت کے پیش نظر پانچویں باب میں سنن کے درمیان تعارض رفع کرنے میں فقہاء کے اسلوب اور منہج کو زیر بحث لایا گیا ہے اس باب کو چار فصلوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلی فصل میں تعارض کا تعارف اور اسباب وعلل کو بیان کیا گیا ہے اور اگلی تینوں فصلوں

میں تعارض رفع کرنے کے تینوں مناہج یعنی نسخ، جمع بین الاحادیث اور ترجیح کو بالترتیب تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

سنت سے استنباط مسائل میں اختلاف اسالیب چونکہ براہ راست فقہی مسائل پر اثر انداز ہوتے ہیں لہذا چھٹے اور آخری باب میں فقہ العبادات سے متعلق تین اہم مسائل کو لے کر ان مسائل میں فقہی اختلاف کو ذکر کر کے اس بات کا مطالعہ کیا گیا ہے کہ ان مسائل میں اختلاف کن کن اصول وقواعد پر مبنی ہے۔ ہر ہر مسئلہ کے تحت فقہاء کے مذاہب اور ان کے دلائل کو ذکر کیا گیا ہے اور اس بات کو دیکھا گیا ہے کہ فقہی اختلاف کس اصل اور قاعدہ پر مبنی ہے۔

تجاویز و سفارشات

تجاویز و سفارشات

تجاویز و سفارشات

۱۔ سنتِ نبویؐ شریعت کا ایک بنیادی مصدر و ماخذ ہے اور امت اسلامیہ کے لیے ہدایت و راہنمائی کا ذریعہ ہے۔ لہٰذا سنت کی اسی اہمیت کے پیش نظر سنت کے موضوع پر مختلف پہلوؤں سے تحقیقی کام کرنے کی ضرورت ہے۔

۲۔ اسلامی قانون سازی کی تاریخ میں فقہاء کا دور ایک شاندار اور مثالی دور تھا۔ اس مقالہ کا بنیادی مقصد یہی بات ثابت کرنا ہے کہ ہم فقہاء کے اصولِ اجتہاد اور اسالیبِ استنباط سے استفادہ کر کے دنیا کے سامنے ایک قابل تقلید نظام پیش کر سکتے ہیں لہٰذا اس امر کی ضرورت ہے کہ ایک پلیٹ فارم پر مجتمع ہو کر فقہاء کے اسالیب استنباط سے راہنمائی لیتے ہوئے قرآن وسنت سے روزمرہ زندگی کے مسائل کا جواب تلاش کیا جائے۔

۳۔ اس بات کی نشر و اشاعت کی اشد ضرورت ہے کہ تمام فقہی مذاہب کا سرچشمہ حضور اکرمؐ کی تعلیمات ہیں اور یہ کہ تمام مسالک ایک ہی ہاتھ کی پانچ انگلیاں ہیں۔

۴۔ فقہ مقارن کو متعارف کروایا جائے تاکہ ہر مسلک کی خوبیوں سے استفادہ کیا جا سکے۔

۵۔ اللہ تعالیٰ کے بعد نبی کریمؐ کی ذات اقدس تمام مخلوقات سے افضل ہے۔ لہٰذا ان کی تعلیمات کو عام کرنے کے لیے حکومتی سطح پر منظم اقدامات ہونے چاہئیں۔ اسی طرح فقہاء کے بارے میں بدگمانیاں پھیلانے کی جو کوششیں ہو رہی ہیں ان کا سدباب کیا جائے۔

۶۔ تعلیمی اداروں خصوصاً جامعات میں سنت و حدیث کے کورسز میں فقہاء کے اسالیب استنباط کو بھی خصوصی اہمیت سے شامل کیا جائے۔

۷۔ حدیث وسنت کی حیثیت قلعۂ اسلام کے لیے دفاعی حصار کی مانند ہے۔ قرن اول ہی سے اسلام دشمن قوتیں مختلف شکلوں میں اس دفاعی حصار کو توڑنے کی کوشش کر رہی ہیں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اہل علم حضرات ایک ایسا اجتماعی پلیٹ فارم تشکیل دیں جس کے ذریعے ان تخریبی کارروائیوں کا بھرپور طریقے سے علمی وفکری انداز میں مقابلہ کیا جا سکے۔

۸۔ مفتی حضرات عوام کو راہنمائی کرتے وقت قرآن وسنت کو ماخذ بنا کر عوام کے مسائل کا حل طلب کریں۔

۹۔ امت مسلمہ کی شیرازہ بندی کرنے اور انھیں ذہنی وفکری انتشار سے بچانے کے لیے انفرادی اجتہادات کو اجتماعی و مجموعی شکل دینا ضروری ہے۔

۱۰۔ یہ مقالہ اس موضوع پر حرفِ آخر نہیں ہے تاہم اردو خواہ طبقہ کے لیے یہ اس موضوع پر مربوط اور تحقیقی کاوش ضرور ہے۔ مجھے امید ہے کہ یہ سطور آنے والے محققین کو اس موضوع پر مزید تحقیق کے لیے ضرور مہمیز کا کام دیں گی۔

و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین

اشاریہ

آیات

احادیث

اعلام

اصطلاحات وتعریفات

مصادر و مراجع

مصادر و مراجع

☆ القرآن الحکیم

☆ الآمدی، الامام علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، دار الصمیعی، الریاض، الطبعة الاولی، ۱۴۲۴ھ

☆ ابن الجوزی، ابو الفرج عبدالرحمن بن علی، کتاب الموضوعات، المکتبة السلفیة، المدینة المنورة، الطبعة الاولی، ۱۳۸۶ھ

☆ ابن الصلاح، ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمن، علوم الحدیث المعروف بمقدمة ابن الصلاح، دار الفکر، دمشق، ۱۴۰۶ھ

☆ ابن الفرکاح، تاج الدین الشافعی، شرح الورقات، دار الکتب العلمیة، بیروت، الطبعة الاولی، ۱۴۲۴ھ

☆ ابن النجار، محمد بن احمد الفتوحی، شرح الکوکب المنیر، مکتبة العبیکان، الریاض، ۱۴۱۳ھ

☆ ابن الهمام، کمال الدین محمد بن عبدالواحد، التحریر مع شرحه "تیسیر التحریر"، مطبعة مصطفی البابی الحلبی، مصر، ۱۳۵۱ھ

☆ ابن الهمام، کمال الدین محمد بن عبدالواحد، شرح فتح القدیر، دار الکتب العلمیة، بیروت، الطبعة الاولی، ۱۴۲۴ھ

☆ ابن تیمیة و اله، المسودة فی اصول الفقه، مطبعة المدنی المؤسسة السعودیة، ۱۹۶۴ م

☆ ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم، رفع الملام عن الائمة الاعلام، الرئاسة العامة لادارات البحوث العلمیة و الافتاء و الدعوة و الارشاد، الریاض، ۱۴۱۳ھ

☆ ابن جوزی، ابو الفرج عبدالرحمن بن علی، مناقب الامام احمد بن حنبل، مکتبة هجر، الریاض، الطبعة الثانیة، ۱۴۰۹ھ

☆ ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد الاندلسی، الاحکام فی اصول الاحکام، دار الآفاق الجدیدة، بیروت، س۔ن

☆ ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد الاندلسی، المحلی فی شرح المجلی بالحجج و الاثار، ادارة الطباعة المنیریة، مصر، ۱۳۴۷ھ

☆ ابن حنبل، الإمام احمد، مسند الامام احمد بن حنبل، عالم الکتب، بیروت، الطبعة الاولی، ۱۴۱۹ھ

☆ ابن رشد القرطبی، محمد بن احمد، بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، دار المعرفة، بیروت، الطبعة السادسة، ۱۴۰۲ھ

☆ ابن سلامة، مصطفی بن محمد، التأسیس فی اصول الفقه علی ضوء الکتاب والسنة، مکتبة الحرمین، مکة المکرمة، سطن

☆ ابن عبدالبر، الامام ابو عمر یوسف الاندلسی، الانتقاء فی فضائل الائمة الثلاثة الفقهاء، مکتب المطبوعات الاسلامیة، حلب، الطبعة الاولی، ۱۴۱۷ھ

☆ ابن عبدالبر، الامام ابو عمر یوسف الاندلسی، جامع بیان العلم و فضله، دار ابن الجوزی، الریاض، الطبعة الاولی، ۱۴۱۴ھ

☆ ابن قدامه المقدسی، ابو محمد عبدالله بن احمد، المغنی، دار عالم الکتب، الریاض، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۷ھ

☆ ابن قدامة المقدسی، ابو محمد عبدالله بن احمد، روضة الناظر وجنة المناظر، دار عالم الکتب، الریاض، سطن

☆ ابن قیم الجوزیة، ابو عبدالله محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین عن رب العلمین، دار ابن الجوزی، المملکة العربیة السعودیة، الطبعة الاولی، ۱۴۲۳ھ

☆ ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دار ابن حزم، بیروت، الطبعة الاولی، ۱۴۲۰ھ

☆ ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید القزوینی، سنن ابن ماجه، دار احیاء الکتب العربیة، قاهره، سطن

☆ ابن نجیم مصری، زین الدین، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، دار الکتب العربیة الکبریٰ، مصر، ۱۳۳۳ھ

☆ ابو المحاسن الشافعی، عقود الجمان، دار احیاء التراث العربی، بیروت، سطن

☆ ابو المعالی، امام الحرمین عبدالملک بن عبدالله، البرهان فی اصول الفقه، مطابع الدوحة الحدثة، قطر، الطبعة الاولی، ۱۳۹۹ھ

☆ ابو حنیفة، نعمان بن ثابت، مسند الامام الاعظم ابی حنیفة النعمان، مکتبه رحمانیه، لاهور، سطن

☆ ابو زهره، محمد، اصول الفقه، دار الفکر العربی، بیروت، سطن

☆ ابو زهرة، محمد، ابو حنیفه، حیاته و عصره، آراؤه و فقهه، دار الفکر العربی، سطن

☆ ابو زهرة، محمد، الشافعی، حیاته و عصره...... آراؤه و فقهه، دار الفکر العربی، ۱۹۷۸ء

☆ ابو زهرة،محمد، ابن حنبل، حياته و عصره...... آراؤه و فقهه، دار الفكر العربي،سطن

☆ ابو زهرة،محمد، الامام الصادق، حياته و عصره...... آراؤه و فقهه، مطبعة احمد على مخيمر، سطن

☆ ابو زهرة،محمد، مالک، حياته و عصره...... آراؤه و فقهه، دار الفكر العربى،سطن

☆ ابو زهو، محمد محمد، الحديث والمحدثون، الرئاسة العامة لاصدارات فى البحوث العلمية،الرياض،الطبعة الثانية،۱۴۰۴ھ

☆ ابو شامة المقلسى، عبدالرحمن بن اسماعيل، المحقق من علم الاصول، مؤسسة قرطبة، الطبعة الاولى،۱۴۰۹ھ

☆ ابو منصور، جمال الدين الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول الى علم الاصول، دار الاضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۶ھ

☆ ابو يعلى، احمد بن على الموصلى، مسند ابى يعلى، دار الكتب العلميه، بيروت، الطبعة الاولىٰ، ۱۴۱۸ھ

☆ احمد الشرباصى، الائمة الأربعة، دار الهلال، سطن

☆ اسد حيدر، الامام الصادق والمذاهب الأربعة، مكتبة الصدر، طهران، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۱ھ

☆ اشقر، محمد سليمان، افعال الرسولؐ ودلالتها على الاحكام الشرعية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ۱۴۱۷ھ

☆ الاسنوى، امام جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن، نهاية السول فى شرح منهاج الاصول، عالم الكتب،القاهرة،سطن

☆ القواسمى، الدكتور اكرم يوسف، المدخل الى مذهب الامام الشافعى، دار النفائس، اردن،الطبعة الاولى،۱۴۲۳ھ

☆ الكردرى، حافظ الدين محمد ابن البزاز، مناقب الامام الاعظم، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد دكن، الطبعة الاولى، ۱۳۲۱ھ

☆ الهيتمى المكى، شهاب الدين احمد بن حجر، الخيرات الحسان فى مناقب الامام الاعظم ابى حنيفة النعمان، مطبعة السعادة،بمبئى، ۱۳۲۴ھ

☆ الامینی، محمد تقی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر،اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ،لاہور،طبع اولی،۱۹۷۵ء

☆ الايجى، قاضى عبدالرحمن بن احمد، شرح العضد على مختصر المنتهى الاصولى، دار الكتب العلمية،بيروت،الطبعة الاولى، ۱۴۲۱ھ

☆ الباجى، ابو الوليد، احكام الفصول فى احكام الاصول، دار العرب الاسلامى، بيروت،الطبعة الثانية،۱۴۱۵ھ

☆ الباشا، احمد تيمور، المذاهب الفقهية الأربعة وانتشارها عند جمهور المسلمين، دارالآفاق العربية،القاهرة،الطبعة الاولى، ۱۴۲۱ھ

☆ البخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، دار ابن کثیر، بیروت، الطبعة الاولی،۱۴۲۳ھ

☆ البخاری، علاؤالدین عبدالعزیز بن احمد، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی،دار الکتب العلمیة،بیروت،۱۴۱۸ھ

☆ البرکاتی، ابو عاصم، حدیث الآحاد عند الأصولیین و الرد علی شبهات المنکرین، دار الصفا والمروة،اسکندریة،۱۴۱۵ھ

☆ البزدوی، فخر الاسلام علی بن محمد، کنز الوصول الی معرفة الاصول المعروف باصول البزدوی،میر محمد کتب خانه، کراچی،سطن

☆ البصری المعتزلی، ابو الحسین محمد بن علی، کتاب المعتمد فی اصول الفقه، المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیة،دمشق،۱۳۸۴ھ

☆ البطلیوسی، محمد عبدالله بن محمد ابن السید، الانصاف فی التنبیه علی المعانی والاسباب التی اوجبت الاختلاف بین المسلمین فی آراء هم ،دار الفکر، دمشق، الطبعة الثالثة،۱۴۰۳ھ

☆ البنانی، الامام تاج الدین، حاشیة البنانی علی شرح الجلال علی متن جمع الجوامع، دار الفکر،بیروت،۱۴۰۲ھ

☆ بینونس ولی، ضوابط الترجیح عند وقوع التعارض لدی الاصولیین، مکتبة اضواء السلف، الریاض، الطبعة الاولی۱۴۲۵ھ

☆ البیهقی، ابو بکر احمد بن الحسین بن علی، السنن الکبریٰ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامیة،حیدر آباد دکن،الطبعة الاولی،۱۳۴۴ھ

☆ البیهقی، ابو بکر احمد بن الحسین، المدخل الی السنن الکبریٰ، مکتبة اضواء السلف، الریاض، الطبعة الثانیة،۱۴۲۰ھ

☆ البیهقی، ابو بکر احمد بن الحسین، مناقب الشافعی، مکتبة دار التراث،القاهرة،سطن

☆ التبریزی،محمد بن عبدالله الخطیب، مشکلة المصابیح، دار الفکر، بیروت،الطبعة الاولیٰ،۱۴۱۱ھ

☆ الترمذی، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة، السنن، مکتبة المعارف للنشر والتوزیع، الریاض، الطبعة الاولی،۱۴۱۷ھ

☆ التفتازانی، سعد الدین، التلویح علی التوضیح، المطبعة الایمبراطوریة،قزان،۱۳۰۱ھ

☆ التلمسانی، ابو عبدالله محمد بن احمد المالکی، مفتاح الوصول الی بناء الفروع علی الاصول، مکتبة الرشاد، سطن

☆ الجزائری الدمشقی، طاهر بن صالح، توجیه النظر الی اصول الاثر، المطبعة الجمالیة، مصر، الطبعة الاولی، ۱۳۲۸ھ

☆ الجصاص، احمد بن علی الرازی، الفصول فی الاصول، وزارة الاوقاف والشؤن الاسلامیة،الکویت،۱۴۱۴ھ

☆ الجندی، عبدالحلیم، الامام الشافعی، ناصر السنة وواضع الاصول، دار المعارف، القاهرة،الطبعة الثانیة ، سطن

☆ حاکم النیسابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله، المدخل الی کتاب الاکلیل، المکتبة التجاریة،مکة المکرمة،۱۹۸۳ء

☆ حاکم النیسابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله، معرفة علوم الحدیث و کمیة اجناسه، دار ابن حزم،بیروت،الطبعة الاولی،۱۴۲۴ھ

☆ الحسینی، ابو البقاء ایوب، الکلیات، مؤسسة الرسالة،بیروت،۱۴۱۹ھ

☆ الحفناوی، الدکتور محمد ابراهیم، التعارض والترجیح عند الاصولیین واثرهما فی الفقه الاسلامی، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزیع، المنصورة، الطبعة الثانیة،۱۴۰۸ھ

☆ حماد، الدکتور نافذ حسین ، مختلف الحدیث بین الفقهاء والمحدثین، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزیع، الطبعة الاولی،۱۴۱۴ھ

☆ الحنظلی الرازی، ابو محمد بن عبدالرحمن ابن ابی حاتم، کتاب المراسیل، مؤسسة الرسالة، بیروت،الطبعة الثانیة،۱۴۱۸ھ

☆ الخبازی، جلال الدین ابی محمد عمر بن عمر، المغنی فی اصول الفقه، مرکز البحث العلمیه واحیاء التراث الاسلامی،مکة المکرمة،الطبعة الاولی،۱۴۰۳ھ

☆ خضری بک، شیخ محمد، اصول الفقه، المکتبة التجاریة الکبریٰ، مصر، الطبعة السادسة، ۱۳۸۹ھ

☆ الخطابی، ابو سلیمان حمد بن محمد، معالم السنن شرح سنن ابی داؤد، المطبعة العلمیة،حلب،الطبعة الاولی، ۱۳۵۱ھ

☆ الخطیب البغدادی، ابو بکر احمد بن علی، شرف اصحاب الحدیث، نشریات کلیة الالٰهیات،جامع انقرة،سطن

☆ الخطیب البغدادی، ابو بکر احمد بن علی، الجامع لاخلاق الراوی و آداب السامع، دار الکتب العلمیة،بیروت،الطبعة الاولی،۱۴۱۷ھ

☆ الخفیف، شیخ علی، اسباب اختلاف الفقهاء، دار الفکر العربی، مدینه نصر، الطبعة الثانیة، ۱۴۱۶ھ

☆ الخمینی، روح الله، تهذیب الاصول، مؤسسة تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی، ایران، الطبعة الاولیٰ، ۱۴۲۳ھ

☆ خن، ڈاکٹر مصطفی سعید، قواعد اصولیه میں فقهاء کا اختلاف اور فقهی مسائل پر اس کا اثر،(مترجم: حافظ حبیب الرحمن) شریعه اکیڈمی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد،اشاعت اول،۲۰۰۲ء

☆ الدارقطنی، الحافظ علی بن عمر، السنن، مؤسسة الرسالة، بیروت،س.ن

☆ الدارمی، حافظ ابو محمد عبدالله بن عبدالرحمن، السنن، دار المغنی للنشر والتوزیع، الریاض، الطبعة الاولی، ۱۴۲۱ھ

☆ الدبوسی، ابو زید، تقویم الادلة فی اصول الفقه، دار الکتب العلمیة،بیروت،الطبعة الاولی،۱۴۲۱ھ

☆ الدسوقی، الشیخ محمد عرفه، حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر، دار احیاء الکتب العربیة،سطن

☆ ڈھلون، ڈاکٹر عرفان خالد(مؤلف) علم اصول فقه...... ایک تعارف، شریعه اکیڈمی، اسلام آباد،طبع اول،۲۰۰۶ء

☆ الذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان، سیر اعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بیروت، الطبعة الحادیة عشرة،۱۴۱۷ھ

☆ الذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان، مناقب الامام ابی حنیفة و صاحبیه ابی یوسف و محمد بن الحسن، لجنة احیاء المعارف النعمانیة، حیدر آباد دکن، الطبعة الرابعة،۱۴۱۹ھ

☆ الرازی، ابو محمد عبدالرحمن ابن ابی حاتم، اداب الشافعی و مناقبه، دار الکتب العلمیة،بیروت،الطبعة الاولی، ۱۴۲۴ھ

☆ الرازی، فخر الدین محمد بن عمر، المحصول فی علم اصول الفقه، مؤسسة الرسالة،بیروت،الطبعة الثانیة،۱۴۱۸ھ

☆ الراغب الاصفهانی، ابو القاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دار المعرفة،بیروت،سطن

☆ الرامهرمزی، قاضی حسن بن عبدالرحمن، المحدث الفاصل بین الراوی والواعی، دار الفکر، بیروت، الطبعة الاولی، ۱۳۹۱ھ

☆ الزحیلی، الدکتور وهبة، اصول الفقه الاسلامی، المکتبة الرشیدیة، کوئٹه، سطن

☆ الزرکشی، بدر الدین محمد بن بهادر، البحر المحیط فی اصول الفقه، دار الصفوة، غردقة، الطبعة الثانیة، ۱۴۱۳ھ

☆ الزلیطنی، ابو العباس احمد بن عبدالرحمن، التوضیح فی شرح التنقیح، وزارة التعلیم العالی، المملکة العربیة السعودیة، ۱۴۲۵ھ

☆ الزواوی، الشیخ عیسی بن مسعود، مناقب سیدنا الامام مالک، دار الکتب العلمیة، بیروت، الطبعة الاولی، ۱۴۱۵ھ

☆ زیدان، عبدالکریم، المدخل لدراسة الشریعة الاسلامیة، دار عمر بن خطاب، اسکندریه، ۲۰۰۱م

☆ السامری، نصیر الدین محمد بن عبدالله، المستوعب، مکة المکرمة، ۱۴۲۴ھ

☆ السباعی، الدکتور مصطفی، السنة ومکانتها فی التشریع الاسلامی، دار الوراق، ۲۰۰۰م

☆ السبکی، تاج الدین عبدالوهاب بن علی، جمع الجوامع فی اصول الفقه، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ھ

☆ السبکی، علی بن عبدالکافی، الابهاج فی شرح المنهاج، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۶ھ

☆ السجستانی، ابو داؤد، سلیمان بن الاشعث، السنن، بیت الافکار الدولیة، الریاض، ۱۴۲۰ھ

☆ السرخسی، ابو بکر محمد بن احمد، اصول السرخسی، قدیمی کتب خانه، کراچی، سطن

☆ السرخسی، شمس الدین، کتاب المبسوط، دار المعرفة، بیروت، سطن

☆ السغناقی، حسام الدین حسین بن علی، الکافی شرح البزدوی، مکتبة الرشد، الریاض، الطبعة الاولی، ۱۴۲۲ھ

☆ سلفی، محمد لقمان، مکانة السنة فی التشریع الإسلامی و دحض مزاعم المنکرین والملحدین، دار الداعی للنشر والتوزیع، الریاض، الطبعة الثانیة، ۱۴۲۰ھ

☆ السیوطی، حافظ جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، مکتبة الملک فهد الوطنیة، المدینة المنورة، ۱۴۲۶ھ

☆ السیوطی، حافظ جلال الدین، تدریب الراوی و شرح تقریب النواوی، مکتبة الکوثر، الریاض، الطبعة الثانیة، ۱۴۱۵ھ

☆ الشاشی، نظام الدین ابو علی احمد، اصول الشاشی، دار الکتب العلمیة،بیروت،الطبعة الاولی،۱۴۲۴ھ

☆ الشاطبی، ابو اسحق ابراهیم بن موسی، الموافقات، دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الاولی، ۱۴۱۷ھ

☆ الشافعی، ابو عبدالله محمد بن ادریس، الام، بیت الافکار الدولیة،الریاض،سطن

☆ الشافعی، ابو عبدالله محمد بن ادریس، الرسالة،دار الکتب العلمیة،بیروت،سطن

☆ الشامی، محمد امین ابن عابدین، شرح عقود رسم المفتی، مکتبة البشری، کراچی،الطبعة الاولی،۲۰۰۹ء

☆ شعبان، الدکتور عبدالله، ضوابط الاختلاف فی میزان السنة، دار الحدیث، قاهره،الطبعة الاولی،۱۴۱۷ھ

☆ الشعرانی، امام عبدالوهاب، کتاب المیزان، عالم الکتب، بیروت، الطبعة الاولیٰ، ۱۴۰۹ھ

☆ الشعلان، عبدالرحمن بن عبدالله، اصول فقه الامام مالک. ادلته النقلیة، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة، الریاض، الطبعة الاولی،۱۴۲۴ھ

☆ الشلبی، محمد مصطفی، المدخل فی التعریف بالفقه الإسلامی و قواعد الملکیة والعقود فیه، مطبعة دار التالیف، مصر، ۱۳۸۲ھ

☆ الشنقیطی، عبدالله بن ابراهیم العلوی، نشر البنود علی مراقی السعود، دار الکتب العلمیة،بیروت،الطبعة الاولی، ۱۴۲۱ھ

☆ الشوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، دار الفضیلة، الریاض، الطبعة الاولی، ۱۴۲۱ھ

☆ الشیشی، السید محمد، نتیجة النتائج فی اصول الفقه، مطبعة السعادة، کرمان، ایران، ۱۳۵۱ھ

☆ صدیقی،ڈاکٹر ساجد الرحمن، اسلامی فقه کے اصول و مبادی، دار التذکیر،لاهور،۲۰۰۸ء

☆ صفار القمی، ابو جعفر محمد بن الحسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمدؐ، مکتبة آیة الله العظمی المرعشی، قم،ایران،سطن

☆ الصمیری، ابو عبدالله بن الحسین بن علی، اخبار ابی حنیفة و اصحابه، طبع حیدر آباد دکن، ۱۳۹۴ھ

☆ الصنعانی، ابو بکر عبدالرزاق بن همام، مصنف عبدالرزاق، المکتب الاسلامی، بیروت، الطبعة الثانیة،۱۴۰۳ھ

☆ الطحان، الدكتور محمود، تيسير مصطلح الحديث، مركز الهدى للدراسات، اسكندرية، ١٤١٥ھ

☆ الطحاوی، ابو جعفر احمد بن محمد، شرح معانی الآثار، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٤ھ

☆ الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، تهذيب الاحكام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٢ھ

☆ الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، عدة الاصول، المطبعة ستاره، قم، ١٤١٧ھ

☆ ظفر، ڈاکٹر عبدالرؤف، التحديث فی علوم الحديث، مكتبه قدوسية، لاهور، ٢٠٠٠ء

☆ عبدالغنی عبدالخالق، حجية السنة، مطابع الوفاء، المنصورة، سطن

☆ عثمانی، جسٹس محمد تقی، حجیت حدیث، (مترجم: سعود اشرف عثمانی)، اداره اسلاميات، لاهور، سطن

☆ عثمانی، علامه شبير احمد، فتح الملهم بشرح صحيح المسلم، مكتبه دار العلوم، كراچی، ١٤٢١ھ

☆ عروسی، محمد عبدالقادر، افعال الرسولؐ ودلالتها على الاحكام، دار المجتمع للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١١ھ

☆ العسقلانی، احمد بن علی ابن حجر، توالی التأسيس لمعالی محمد بن ادريس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ھ

☆ العسقلانی، احمد بن علی ابن حجر، فتح الباری، بيت الافكار الدولية، الرياض، سطن

☆ العسقلانی، احمد بن علی ابن حجر، نزهة النظر فی توضيح نخبة الفكر فی مصطلح اهل الاثر، مكتبة الملك الفهد الوطنية، الرياض، الطبعة الاولى، ١٤٢٢ھ

☆ العقيقی بخشائشی، امام جعفر صادقؓ، پيشوا اور رئيس مذهب، سازمان تبليغات اسلامی، طهران، طبع اول، ١٤٠٦ھ

☆ عمر سليمان، الدكتور، الدكتور ماجد، الدكتور محمد عثمان، الدكتور عبدالناصر، مسائل فی فقه المقارن، دار النفائس، الاردن، الطبعة الثانية، ١٤١٨ھ

☆ عياض بن موسى، قاضی ابو الفضل، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك، مطبعة فضالة المحمدية، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، سطن

☆ عياض بن موسى، ابو الفضل، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الكتاب العربی، بيروت، ١٤٠٤ھ

☆ غازی عزیر، انکارِ حدیث کا نیا روپ، مکتبۂ قدوسیہ، لاہور، ٢٠٠٩ء

☆ غامدی، جاوید احمد، المقامات، المورد، لاہور، طبع اول، ٢٠٠٨ء

☆ الغاوجی، وهبی سلیمان، ابو حنیفة النعمان، دار القلم، دمشق، الطبعة السادسة، [illegible]

☆ الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، مولانا محمد احسن نانوتوی(مترجم) مکتبه رحمانیه،لاهور،س.ن

☆ الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، الجامعة الاسلامیة،المدینة المنورة،سطن

☆ الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد، المنخول من تعلیقات الاصول، طبع باهتمام محمد حسن هیتو،دمشق،۱۳۷۰ھ

☆ الغطاء، الشیخ محمد الحسین آل کاشف، اصل الشیعة و اصولها،دار الاضواء، بیروت، الطبعة الاولی، ۱۴۱۰ھ

☆ الفراء البغدادی، ابو یعلی، العدة فی اصول الفقه، الریاض، ۱۴۱۰ھ

☆ الفضلی، عبدالهادی، مبادئ اصول الفقه، مؤسسة مطبوعات دینی، قم، الطبعة السابعة،۱۳۸۴ھ

☆ فیروز آبادی الشیرازی، ابو اسحق ابراهیم بن علی، التبصرة فی اصول الفقه، دار الفکر، دمشق، ۱۴۰۳ھ

☆ فیروز آبادی الشیرازی، ابو اسحق ابراهیم بن علی، اللمع فی اصول الفقه، دار ابن کثیر، دمشق، الطبعة الاولی،۱۴۱۶ھ

☆ فیروز آبادی الشیرازی، ابو اسحق ابراهیم بن علی، المهذب فی فقه الامام الشافعی، دار الکتب العلمیة، بیروت، الطبعة الاولیٰ، ۱۴۱۶ھ

☆ قاسمی، شیخ محمد جمال الدین، قواعد التحدیث فی فنون مصطلح الحدیث، دار احیاء الکتب العربیة،بیروت،الطبعة الثانیة،۱۳۸۰ھ

☆ القدوری، ابو الحسن احمد بن محمد ، مختصر القدوری فی الفقه الحنفی، دار الکتب العلمیه، بیروت ،الطبعة الاولیٰ،۱۴۱۸ھ

☆ القرافی، شهاب الدین احمد بن ادریس، الذخیرة، دار الغرب الاسلامی، بیروت،الطبعة الاولیٰ،۱۹۹۴ء

☆ القرافی، شهاب الدینی احمد بن ادریس، شرح تنقیح الفصول فی اختصار المحصول فی الاصول، دار الفکر ،بیروت،۱۴۲۴ھ

☆ القرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد الانصاری، الجامع لاحکام القرآن، دار عالم الکتب، الریاض، ۱۴۲۳ھ

☆ القرطبی، احمد بن عمر، المفهم لما اشكل من تلخيص كتاب مسلم، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الاولیٰ، ۱۴۱۷ھ

☆ القشیری النیسابوری، مسلم بن حجاج، الصحیح، بیت الافکار الدولیة،الریاض، ۱۴۱۹ھ

☆ القطبعی، صفی الدین عبدالمؤمن بن عبدالحق، قواعد الاصول ومعاقد الفصول، کنوز اشبیلیا، الریاض، ۱۴۲۷ھ

☆ الکاسانی، امام علاؤ الدین ابی بن مسعود، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، دار الکتب العلمیه، بیروت، الطبعة الثانیة، ۱۴۲۴ھ

☆ کاندهلوی، محمد زکریا، اختلاف الائمه،مکتبة الشیخ، کراچی،سطن

☆ کاندهلوی، محمد علی صدیقی، امام اعظم اور علم الحدیث، مکتبة الحسن،لاهور، ۱۴۲۶ھ

☆ الکلبی، ابو القاسم محمد بن احمد بن جزی، تقریب الوصول الی علم الاصول، مکتبة ابن تیمیة،قاهرة، ۱۴۱۴ھ

☆ الکلوذانی الحنبلی، محفوظ بن احمد ابو الخطاب، التمهید فی اصول الفقه، دار المدنی، جدة، الطبعة الاولی، ۱۴۰۶ھ

☆ الکلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی وفروعه، دار الاضواء،بیروت،الطبعة الاولی، ۱۹۹۲ء

☆ کمال الدین، محمد بن محمد، تیسیر الوصول الی منهاج الاصول من المنقول والمعقول، الفاروق الحدیثه للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الاولی، ۱۴۲۳ھ

☆ اللکهنوی، عبدالعلی محمد بن نظام الدین، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الکتب العلمیة،بیروت،الطبعة الاولی، ۱۴۲۳ھ

☆ المارزی، ابو عبدالله محمد بن علی التمیمی، ایضاح المحصول من برهان الاصول، دار الغرب الاسلامی،سطن

☆ مالک بن انس، الامام، مؤطا امام مالک، دار احیاء التراث العربی،مصر،سطن

☆ مالکی، ابو بکر محمد بن عاصم، مهیع الوصول علی علم الاصول، سطن

☆ مبارکپوری، قاضی اطهر، سیرت ائمه اربعه، ادارهٔ اسلامیات،لاهور،طباعت اول، ۱۴۱۰ھ

☆ المحلی الشافعی، جلال الدین محمد بن احمد، شرح الورقات فی اصول الفقه، دار الکتب العلمیة،بیروت،الطبعة الاولی، ۱۴۲۴ھ

☆ مدکور، محمد سلام، المدخل للفقه الاسلامی، دار الکتاب الحدیث، القاهره،الطبعة الثانیة، ۱۹۹۶ء

☆ المرداوی، علاء الدین ابی الحسن علی بن سلیمان الحنبلی، التحبیر شرح التحریر فی اصول الفقه، مکتبة الرشاد، الریاض، الطبعة الاولی، ۱۴۲۱ھ

☆ المرغینانی، برهان الدین ابی الحسن،الهدایة شرح بدایة المبتدی، مکتبة البشری، کراتشی، الطبعة الثانیة،۱۴۲۸ھ

☆ مظفر، شیخ محمد رضا،اصول الفقه، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات،بیروت،الطبعة الثانیة،۱۴۱۰ھ

☆ مغنیه، محمد جواد، علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید، دار العلم للملایین، بیروت، الطبعة الاولیٰ، ۱۹۷۵ء

☆ المکی، الموفق بن احمد، مناقب الامام الاعظم ابی حنیفة، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامیة، حیدر آباددکن، الطبعة الاولی، ۱۳۲۱ھ

☆ ملا جیون، شیخ احمد، نور الانوار فی شرح المنار، مکتبه امدادیه، ملتان،سطن

☆ المناع القطان، تاریخ التشریع الاسلامی، مکتبة وهبیة، القاهرة،الطبعة الخامسة، ۲۰۰۱ء

☆ النسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب، السنن، بیت الافکار الدولیة، الریاض، ۱۴۲۰ھ

☆ النسفی، ابو البرکات عبدالله بن احمد، کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار، دار الکتب العلمیة،بیروت،س.ن

☆ النفراوی المالکی، الشیخ احمد بن غنیم بن سالم، الفواکه الدوانی، دار الکتب العلمیة، بیروت،الطبعة الاولی، ۱۴۱۸ھ

☆ نملة، الدکتور عبدالکریم، المهذب فی علم اصول الفقه المقارن، مکتبة الرشید، الریاض، الطبعة الاولی، ۱۴۲۰ھ

☆ النووی، محي الدین یحیی بن شرف، المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج، بیت الافکار الدولیة،الریاض، ۱۴۲۱ھ

☆ النووی، محي الدین یحیی بن شرف، روضة الطالبین، دار عالم الکتب ،الریاض،۱۴۲۳ھ

☆ النووی، محي الدین یحییٰ بن شرف، حلیة الابرار و شعار الاخیار المعروف بالاذکار النوویه،مطبعة الملاح، دمشق، ۱۳۹۱ھ

☆ وجیه محمود، الدکتور، الاختلاف الفقهی وموقفنا منه، دار الهدی للنشر والتوزیع، سطن

☆ الهیثمی، حافظ نور الدین علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، دار الفکر،بیروت،۱۴۱۴ھ

لغات ومعاجم

☆ القاموس المحيط،فيروز آبادی، مجد الدين محمد بن يعقوب، مؤسسة الرسالة،بيروت،الطبعة الثامنة،١٤٢٦ھ

☆ القاموس الوحيد، کيرانوی، وحيد الزمان قاسمی، ادارۂ اسلاميات،لاهور،اشاعت اول،١٤٢٢ھ

☆ المختار من صحاح اللغة،محي الدين محمد عبدالحميد، محمد عبداللطيف السبکی، المکتبة التجارية الکبریٰ،مصر،سطن

☆ المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکريم،عبدالباقی، محمد فؤاد، مطبعة دار الکتب المصرية،القاهرة،١٣٦٤ھ

☆ لسان العرب،ابن منظور الافريقی، جمال الدين محمد بن مکرم ، دار المعارف،قاهره،سطن

☆ معجم لغة الفقهاء،قلعه جی محمد رواس، حامد صادق قنيبی، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،الطبعة الثانية،١٤٠٨ھ

☆ معجم مقاييس اللغة،ابو الحسين احمد بن فارس بن زکريا، دار الفکر، بيروت،سطن